

Paul Ricœur

*Quarta
26/16*

A MEMÓRIA, A HISTÓRIA,
O ESQUECIMENTO

EDITORIA UNICAMP

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

R426m Ricœur, Paul, 1913
A memória, a história, o esquecimento / Paul Ricœur – tradução:
Alain François [et al.]. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

Tradução de: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

1. Memória (Filosofia). 2. História – Filosofia. I. Título.

ISBN 978-85-268-0777-8

CDD 153.1
901

Índices para catálogo sistemático:

1. Memória (Filosofia)	153.1
2. História – Filosofia	901

Título original: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*
Copyright © by Éditions du Seuil, 2000

Imagem da capa gentilmente cedida por

Staatliche Schlösser und Gärten
Baden-Württemberg
Kloster Wiblingen
Schloßstraße 38, 89079 Ulm



Copyright da tradução © 2007 by Editora da Unicamp

6ª reimpressão, 2014

Direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19.2.1998.
É proibida a reprodução total ou parcial sem autorização,
por escrito, dos detentores dos direitos.

Printed in Brazil.
Foi feito o depósito legal.

Direitos reservados à

Editora da Unicamp
Rua Caio Prado, 50 — Campus Unicamp
CEP 13083-892 — Campinas — SP — Brasil
Tel./Fax: (19) 3521-7718/7728
www.editora.unicamp.br — vendas@editora.unicamp.br

Espaços da Memória

Esta coleção reúne obras que são referência nos estudos da memória. Visando divulgar e aprofundar esse campo de pesquisa, a coleção tem um caráter interdisciplinar e circula entre a teoria literária, a história e o estudo das diferentes artes. Suas obras abrem a perspectiva de uma visada singular sobre a cultura como um diálogo e um embate entre diversos discursos mnemônicos e registros da linguagem.

Sumário

<i>Advertência</i>	17
--------------------------	----

I DA MEMÓRIA E DA REMINISCÊNCIA

1 <i>Memória e Imaginação</i>	25
Nota de orientação	25
I. A herança grega	27
1. Platão: a representação presente de uma coisa ausente	27
2. Aristóteles: "A memória é do passado"	34
II. Esboço fenomenológico da memória	40
III. A lembrança e a imagem	61
2 <i>A Memória Exercitada: Uso e Abuso</i>	71
Nota de orientação	71
I. Os abusos da memória artificial: as proezas da memorização	73
II. Os abusos da memória natural: memória impedida, memória manipulada, memória comandada de modo abusivo	82
1. Nível patológico-terapêutico: a memória impedida	83
2. Nível prático: a memória manipulada	93
3. Nível ético-político: a memória obrigada	99
3 <i>Memória Pessoal, Memória Coletiva</i>	105
Nota de orientação	105

I. A tradição do olhar interior	107
1. Santo Agostinho	107
2. John Locke	113
3. Husserl	119
II. O olhar exterior: Maurice Halbwachs	130
III. Três sujeitos de atribuição da lembrança: eu, os coletivos, os próximos	134

II

HISTÓRIA / EPISTEMOLOGIA

<i>Prelúdio</i>	151
A história: remédio ou veneno?	151
 1 <i>Fase Documental: a Memória Arquivada</i>	155
Nota de orientação	155
I. O espaço habitado	156
II. O tempo histórico	162
III. O testemunho	170
IV. O arquivo	176
V. A prova documental	188
 2 <i>Explicação/Compreensão</i>	193
Nota de orientação	193
I. A promoção da história das mentalidades	198
II. Sobre alguns mestres de rigor: Michel Foucault, Michel de Certeau, Norbert Elias	210
III. Variações de escalas	220
IV. Da idéia de mentalidade à de representação	227
1. Escala de eficácia ou de coerção	230
2. Escala dos graus de legitimação	232
3. Escala dos aspectos não-quantitativos dos tempos sociais	235
V. A dialética da representação	238
 3 <i>A Representação Historiadora</i>	247
Nota de orientação	247

I. Representação e narração	250
II. Representação e retórica	261
III. A representação historiadora e os prestígios da imagem	274
IV. Representância	288

III

A CONDIÇÃO HISTÓRICA

<i>Prelúdio</i>	303
O fardo da história e o não-histórico	303
 <i>1 A Filosofia Crítica da História</i>	309
Nota de orientação	309
I. “Die Geschichte selber”, “a própria história”	311
II. “Nossa” modernidade	320
III. O historiador e o juiz	330
IV. A interpretação em história	347
 <i>2 História e Tempo</i>	357
Nota de orientação	357
I. Temporalidade	364
1. O ser-para-a-morte	364
2. A morte em história	373
II. Historicidade	380
1. A trajetória do termo <i>Geschichtlichkeit</i>	381
2. Historicidade e historiografia	388
III. Ser-“no”-tempo	394
1. No caminho do inautêntico	394
2. O ser-no-tempo e a dialética da memória e da história	395
IV. A inquietante estranheza da história	404
1. Maurice Halbwachs: a memória fraturada pela história	404
2. Yerushalmi: “mal-estar na historiografia”	408
3. Pierre Nora: insólitos lugares de memória	412
 <i>3 O Esquecimento</i>	423
Nota de orientação.....	423

I. O esquecimento e o apagamento dos rastros	428
II. O esquecimento e a persistência dos rastros.....	436
III. O esquecimento de recordação: usos e abusos	451
1. O esquecimento e a memória impedida.....	452
2. O esquecimento e a memória manipulada.....	455
3. O esquecimento comandado: a anistia	459

EPÍLOGO O PERDÃO DIFÍCIL

I. A equação do perdão	467
1. Profundidade: a falta	467
2. Altura: o perdão	472
II. A odisséia do espírito de perdão: a travessia das instituições	476
1. A culpabilidade criminal e o imprescritível	477
2. A culpabilidade política	481
3. A culpabilidade moral	482
III. A odisséia do espírito de perdão: a escala da troca	484
1. A economia do dom	486
2. Dom e perdão	488
IV. O retorno sobre si	492
1. O perdão e a promessa	492
2. Desligar o agente de seu ato	497
V. Retorno sobre um itinerário: recapitulação	501
1. A memória feliz	502
2. História infeliz?	504
3. O perdão e o esquecimento	507

ÍNDICES

<i>Índice temático</i>	517
<i>Índice dos nomes e das obras citadas</i>	523

Em memória de Simone Ricœur

Aquele que foi já não pode mais não ter sido: doravante, esse fato misterioso, profundamente obscuro de ter sido é o seu viático para a eternidade.

VLADIMIR JANKLEVICH

Num lugar escolhido da biblioteca do mosteiro ergue-se magnífica escultura barroca. É a figura dupla da história. Na frente, Cronos, o deus alado. É um ancião com a fronte cingida; a mão esquerda segura um imenso livro do qual a direita tenta arrancar uma folha. Atrás, e em desaprumo, a própria história. O olhar é sério e perscrutador; um pé derruba uma cornucópia de onde escorre uma chuva de ouro e prata, sinal de instabilidade; a mão esquerda detém o gesto do deus, enquanto a direita exhibe os instrumentos da história: o livro, o tinteiro e o estilete.

Mosteiro de Wiblingen, Ulm.

Advertência

Esta pesquisa tem origem em diversas preocupações, umas pessoais, outras profissionais e outras, finalmente, que eu chamaria de públicas.

Preocupação pessoal: para nada dizer do olhar dirigido agora a uma longa vida — *Réflexion faite* —, trata-se aqui de uma volta a uma lacuna na problemática de *Tempo e Narrativa* e em *Si mesmo como um outro*, em que a experiência temporal e a operação narrativa se enfrentam diretamente, ao preço de um impasse sobre a memória e, pior ainda, sobre o esquecimento, esses níveis intermediários entre tempo e narrativa.

Consideração profissional: esta pesquisa reflete uma convivência com trabalhos, seminários e colóquios organizados por historiadores profissionais confrontados com os mesmos problemas relativos aos vínculos entre a memória e a história. Este livro prolonga, assim, um colóquio ininterrupto.

Preocupação pública: perturba-me o inquietante espetáculo que apresentam o excesso de memória aqui, o excesso de esquecimento acolá, sem falar da influência das comemorações e dos erros de memória — e de esquecimento. A idéia de uma política da justa memória é, sob esse aspecto, um de meus temas cívicos confessos.



Esta obra comporta três partes nitidamente delimitadas pelo tema e pelo método. A primeira, que enfoca a memória e os fenômenos mnemônicos, está sob a égide da fenomenologia, no sentido husserliano do termo. A segunda, dedicada à história, procede de uma epistemologia das ciências históricas. A terceira, que culmina numa meditação sobre o esquecimento, enquadra-se numa hermenêutica da condição histórica dos seres humanos que somos.

Cada uma dessas partes se desenvolve segundo um percurso orientado, que assume, a cada vez, um ritmo ternário. Assim, a fenomenologia da memória inicia deliberadamente por uma análise voltada para o objeto de memória, a lembrança que temos diante do espírito; depois, ela atravessa o estágio da busca da lembrança, da

anamnésia, da recordação; passa-se, finalmente, da memória dada e exercida à memória refletida, à memória de si mesmo.

O percurso epistemológico abrange as três fases da operação historiográfica; do estágio do testemunho e dos arquivos, passa pelos usos do “porquê” nas figuras da explicação e da compreensão, terminando no plano da escrita da representação historiadora do passado.

A hermenêutica da condição histórica também conhece três estágios; o primeiro é o de uma filosofia crítica da história, de uma hermenêutica crítica, atenta aos limites do conhecimento histórico, que certa *hubris* do saber transgride de múltiplas maneiras; o segundo é o de uma hermenêutica ontológica que se dedica a explorar as modalidades de temporalização que, juntas, constituem a condição existencial do conhecimento histórico; escavado sob os passos da memória e da história, abre-se então o império do esquecimento, império dividido contra si mesmo, entre a ameaça do apagamento definitivo dos rastros e a garantia de que os recursos da anamnésia são postos em reserva.

Mas essas três partes não constituem três livros. Embora os três mastros sustentem velames entrelaçados, mas distintos, eles pertencem à mesma embarcação, destinada a uma só e única navegação. De fato, uma problemática comum corre através da fenomenologia da memória, da epistemologia da história e da hermenêutica da condição histórica: a da representação do passado. A pergunta é colocada em sua radicalidade, desde a investigação da face objetual da memória: o que é feito do enigma de uma imagem, de uma *eikōn* — para falar grego com Platão e Aristóteles —, que se mostra como presença de uma coisa ausente, marcada pelo selo da anterioridade? Essa mesma pergunta atravessa a epistemologia do testemunho, depois, a das representações sociais consideradas objeto privilegiado da explicação/compreensão, para se desdobrar no plano da representação escriturária dos acontecimentos, conjunturas e estruturas que pontuam o passado histórico. O enigma inicial da *eikōn* não pára de se reforçar de capítulo em capítulo. Transferido da esfera da memória para a da história, ele alcança seu apogeu com a hermenêutica da condição histórica, em que a representação do passado se descobre exposta às ameaças do esquecimento, mas também confiada à sua guarda.



Algumas observações dirigidas ao leitor.

Neste livro, experimento uma forma de apresentação que nunca utilizei: para aliviar o texto das considerações didáticas mais pesadas — introdução de um tema, evocação dos vínculos com a argumentação anterior, antecipação dos desenvolvimentos posteriores —, situei, nos principais pontos estratégicos do trabalho, notas de orientação que dirão ao leitor em que ponto da minha investigação me encontro. Espero que essa forma de negociação com a paciência do leitor seja bem acolhida por ele.

Outra observação: evoco e cito, muitas vezes, autores que pertencem a épocas diferentes, mas não faço uma história do problema. Convoco um autor ou outro de acordo com a necessidade do argumento, sem atentar para a época. Este me parece ser o direito de todo leitor diante do qual todos os livros estão abertos ao mesmo tempo.

Finalmente, devo admitir que não tenho uma regra fixa para o uso do “eu” e do “nós”, com exceção do “nós” de autoridade e majestático? Digo de preferência “eu” quando assumo um argumento e “nós” quando espero arrastar comigo meu leitor.

Que navegue, pois, nosso veleiro de três mastros!



Terminado o trabalho, seja-me permitido apresentar a expressão de minha gratidão àqueles que, dentre os meus amigos e parentes, acompanharam e, se ousar dizê-lo, aprovaram meu empreendimento. Não vou mencioná-los aqui.

Excetuarei os nomes daqueles que me permitiram partilhar, além de sua amizade, sua competência: François Dosse, que me aconselhou na exploração do canteiro do historiador, Thérèse Duflot que, graças à sua força de persuasão, se tornou minha primeira leitora, atenta e, às vezes, impiedosa e, por fim, Emmanuel Macron, a quem devo uma crítica pertinente da escrita e da organização das notas críticas deste trabalho. Mais uma palavra para agradecer ao diretor-presidente das Éditions du Seuil e aos diretores da coleção “L’ordre philosophique”, mais uma vez, pela sua paciência e confiança em mim.

PAUL RICŒUR

I

DA MEMÓRIA E DA REMINISCÊNCIA

A fenomenologia da memória aqui proposta estrutura-se em torno de duas perguntas: *De que* há lembrança? *De quem* é a memória?

Essas duas perguntas são formuladas dentro do espírito da fenomenologia husserliana. Privilegiou-se, nessa herança, a indagação colocada sob o adágio bem conhecido segundo o qual toda consciência é consciência de alguma coisa. Essa abordagem “objetal” levanta um problema específico no plano da memória. Não seria ela fundamentalmente reflexiva, como nos inclina a pensar a prevalência da forma pronominal: lembrar-se de alguma coisa é, de imediato, lembrar-se de si? Entretanto, insistimos em colocar a pergunta “o que?” antes da pergunta “quem?”, a despeito da tradição filosófica, cuja tendência foi fazer prevalecer o lado egológico da experiência mnemônica. A primazia concedida por muito tempo à questão “quem?” teve o efeito negativo de conduzir a análise dos fenômenos mnemônicos a um impasse, uma vez que foi necessário levar em conta a noção de memória coletiva. Se nos apressarmos a dizer que o sujeito da memória é o eu, na primeira pessoa do singular, a noção de memória coletiva poderá apenas desempenhar o papel de conceito analógico, ou até mesmo de corpo estranho na fenomenologia da memória. Se não quisermos nos deixar confinar numa aporia inútil, será preciso manter em suspenso a questão da atribuição a alguém — e, portanto, a todas as pessoas gramaticais — do ato de lembrar-se, e começar pela pergunta “o que?”. Numa boa doutrina fenomenológica, a questão egológica — independentemente do que *ego* possa significar — deve vir depois da questão intencional, que é imperativamente a da correlação entre ato (“noese”) e o correlato visado (“noema”). Nosso desafio, nesta primeira parte dedicada à memória, sem considerar seu destino no decorrer da etapa historiográfica da relação com o passado, é poder levar tão longe quanto possível uma fenomenologia da lembrança, momento objetal da memória.

O momento da passagem da pergunta “o que?” para a pergunta “quem?” será ainda retardado por um desdobramento significativo da primeira pergunta entre um lado propriamente cognitivo e um lado pragmático. Neste aspecto, a história das no-

ções e das palavras é instrutiva: os gregos tinham dois termos, *mnēmē* e *anamnēsis*, para designar, de um lado, a lembrança como aparecendo, passivamente no limite, a ponto de caracterizar sua vinda ao espírito como afecção — *pathos* —, de outro lado, a lembrança como objeto de uma busca geralmente denominada recordação, *recollection*. A lembrança, alternadamente encontrada e buscada, situa-se, assim, no cruzamento de uma semântica com uma pragmática. Lembrar-se é ter uma lembrança ou ir em busca de uma lembrança. Nesse sentido, a pergunta “como?” formulada pela *anamnēsis* tende a se desligar da pergunta “o que?” mais estritamente formulada pela *mnēmē*. Esse desdobramento da abordagem cognitiva e da abordagem pragmática tem uma incidência maior sobre a pretensão da memória à fidelidade em relação ao passado: essa pretensão define o estatuto veritativo da memória, que será preciso, depois, confrontar com o da história. Enquanto isso, a interferência da pragmática da memória, em virtude da qual lembrar-se é fazer alguma coisa, exerce um efeito de confusão sobre toda a problemática veritativa (ou veridictiva): possibilidades de engano inserem-se inelutavelmente nos recursos dos usos e abusos da memória apreendida em seu eixo pragmático. A tipologia dos usos e abusos, que vamos propor no capítulo 2, sobrepor-se-á à tipologia dos fenômenos mnemônicos do capítulo 1.

Ao mesmo tempo, a abordagem pragmática da anamnésia propiciará a transição adequada da pergunta “o que?”, tomada no sentido estrito de uma investigação dos recursos cognitivos da lembrança, para a pergunta “quem?”, centrada na apropriação da lembrança por um sujeito capaz de se lembrar de si.

Será este o nosso caminho: do “o que?” ao “quem?”, passando pelo “como?” — da lembrança à memória refletida, passando pela reminiscência.

1 Memória e Imaginação

Nota de orientação

Ao submeter-se à primazia da pergunta “o que?”, a fenomenologia da memória vê-se confrontada, desde o início, com uma temível aporia que a linguagem comum cauciona: a presença, na qual parece consistir a representação do passado, aparenta ser mesmo a de uma imagem. Dizemos indistintamente que nos representamos um acontecimento passado, ou que temos dele uma imagem, que pode ser quase visual ou auditiva. Saindo da linguagem comum, uma longa tradição filosófica, que combina, de maneira surpreendente, a influência do empirismo de língua inglesa e o grande racionalismo de criação cartesiana, faz da memória uma província da imaginação, que há muito já era tratada com suspeição, como vemos em Montaigne e Pascal. Ainda é o caso, de maneira altamente significativa, em Spinoza. Lemos, na Proposição 18 do Livro II da *Ética*, “Da natureza e da origem da alma”: “Se o corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos simultaneamente, assim que a Alma imaginar mais tarde um dos dois, ele o fará lembrar-se também dos outros”. É sob o signo da associação de idéias que está situada essa espécie de curto-circuito entre memória e imaginação: se essas duas afecções estão ligadas por contigüidade, evocar uma — portanto, imaginar — é evocar a outra, portanto, lembrar-se dela. Assim, a memória, reduzida à rememoração, opera na esteira da imaginação. Ora, a imaginação, considerada em si mesma, está situada na parte inferior da escala dos modos de conhecimento, na condição das afecções submetidas ao regime de encadeamento das coisas externas ao corpo humano, como sublinha o escolho seguinte: “Esse encadeamento se faz segundo a ordem e o encadeamento das afecções do corpo humano para distingui-lo do encadeamento das idéias, que se faz segundo a ordem do entendimento” (*Éthique*, tradução Appuhn, pp. 166-167). Essa declaração é tanto mais memorável na medida em que se lê, em Spinoza, uma magnífica definição do tempo, ou melhor, da duração, como “continuação da existência”. O espantoso é que a memória não tenha sido relacionada com essa apreensão do tempo. Como a memória, considerada, por outro lado, como modo de educação, em razão da memorização dos textos tradicionais, tem má reputação — veja-se o *Discurso sobre o método* de Descartes —, nada vem em auxílio da memória como função específica do acesso ao passado.

É na contracorrente dessa tradição de desvalorização da memória, nas margens de uma crítica da imaginação, que se deve proceder a uma dissociação da imaginação e da memória,

levando essa operação tão longe quanto possível. Sua idéia diretriz é a diferença, que podemos chamar de *eidética*, entre dois objetivos, duas intencionalidades: uma, a da imaginação, voltada para o fantástico, a ficção, o irreal, o possível, o utópico; a outra, a da memória, voltada para a realidade anterior, a anterioridade que constitui a marca temporal por excelência da “coisa lembrada”, do “lembrado” como tal.

As dificuldades dessa operação de dissociação remontam à origem grega da problemática (seção I). Por um lado, a teoria platônica da *eikōn* sublinha principalmente o fenômeno de presença de uma coisa ausente, permanecendo implícita a referência ao tempo passado. Essa problemática da *eikōn* tem, por sua vez, sua pertinência e sua instância próprias, o que a seqüência de nossas investigações atestará. Entretanto, ela pôde constituir obstáculo ao reconhecimento da especificidade da função propriamente temporalizante da memória. É para Aristóteles que temos de nos voltar, para colher a confissão dessa especificidade. A famosa declaração que se lê no magnífico trecho dos *Parva Naturalia* “*De la mémoire et de la réminiscence*” — “A memória é passado” — tornar-se-á nossa estrela guia para a seqüência de nossa exploração.

A parte central deste estudo será dedicada a uma tentativa de tipologia dos fenômenos mnemônicos (seção II). Apesar de sua aparente dispersão, ela visa, mediante uma série de aproximações, circunscrever a experiência *princeps* de distância temporal, de profundidade do tempo passado. Confesso que essa apologia do índice de diferenciação da memória deveria ligar-se a uma revisão paralela da temática do imaginário, a exemplo da que Sartre empreendeu em seus dois livros *A imaginação* e *O imaginário*, revisão que tende a desalojar a imagem de seu pretense lugar “dentro” da consciência. A crítica da imagem-quadro tornar-se-ia assim uma peça do dossiê comum à imaginação e à memória, dossiê aberto pelo tema platônico da presença do ausente.

Mas não penso ser impossível limitar-se a essa dupla operação de especificação do imaginário e da lembrança. Deve haver, na experiência viva da memória, um rastro irreduzível que explique a insistência da confusão comprovada pela expressão *imagem-lembrança*. Parece, mesmo, que a volta da lembrança pode fazer-se somente no modo do tornar-se-imagem. A revisão paralela das fenomenologias da lembrança e da imagem encontraria seu limite no processo de transformação da lembrança em imagens (seção III).

A permanente ameaça de confusão entre rememoração e imaginação, que resulta desse tornar-se-imagem da lembrança, afeta a ambição de fidelidade na qual se resume a função verdadeira da memória. E no entanto...

E no entanto, nada temos de melhor que a memória para garantir que algo ocorreu antes de formarmos sua lembrança. A própria historiografia, digamo-lo desde já, não conseguirá remover a convicção, sempre criticada e sempre reafirmada, de que o referente último da memória continua sendo o passado, independentemente do que possa significar a preteridade do passado.

I. A herança grega

O problema suscitado pela confusão entre memória e imaginação é tão antigo quanto a filosofia ocidental. Sobre esse tema, a filosofia socrática nos legou dois *topoi* rivais e complementares, um platônico, o outro aristotélico. O primeiro, centrado no tema da *eikôn*, fala de representação presente de uma coisa ausente; ele advoga implicitamente o envolvimento da problemática da memória pela da imaginação. O segundo, centrado no tema da representação de uma coisa anteriormente percebida, adquirida ou aprendida, preconiza a inclusão da problemática da imagem na da lembrança. É com essas versões da aporia da imaginação e da memória que nos confrontamos sem cessar.

1. Platão: a representação presente de uma coisa ausente

É importante notar, desde o início, que é no âmbito dos diálogos que tratam do sofista, e por meio dessa personagem da própria sofística e da possibilidade propriamente ontológica do erro, que se encontra a noção de *eikôn*, quer sozinha, quer em dupla com a de *phantasma*. É assim que a imagem, mas também a memória, por implicação, trazem, desde a origem, o cunho da suspeita, por causa do ambiente filosófico de seu exame. Como, pergunta Sócrates, é possível existir o sofista, e com ele, o falar falso, e finalmente o não-ser implicado pelo não-verdadeiro? É dentro desse quadro que os dois diálogos intitulados *Teteto* e *O Sofista* formulam o problema. Para complicar um pouco mais as coisas, a problemática da *eikôn* é, além disso, associada, desde o início, à impressão, à *tupos*, sob o signo da metáfora do bloco de cera, sendo o erro comparado a um apagamento das marcas, das *sēmēia*, ou a um equívoco semelhante àquele de alguém que pusesse os pés na pegada errada. Vemos, assim, como o problema do esquecimento é colocado desde o início, e mesmo duplamente colocado, como apagamento dos rastros e como falta de ajustamento da imagem presente à impressão deixada como que por um anel na cera. É de se notar que, desde esses textos fundadores, a memória e a imaginação partilham o mesmo destino. Essa situação inicial do problema torna tanto mais memorável a afirmação de Aristóteles, segundo a qual “a memória é tempo”.

Vamos reler o *Teteto* desde 163d¹. Estamos no cerne de uma discussão centrada na possibilidade do julgamento falso e encerrada pela refutação da tese segundo a qual “a ciência nada mais é do que sensação” (151e-187b)². Sócrates propõe o seguinte “ata-

1 Texto estabelecido e traduzido por Michel Narcy, Paris, Flammarion, col. “GF”, 1995. Existe também uma tradução de Auguste Dies, Paris, Les Belles Lettres, 1926, e uma outra, de Leon Robin, Paris, Gallimard, col. “Bibliothèque de la Pléiade”, 1950.

2 Sobre tudo isso, ver David Farrell Krell, *Of Memory, Reminiscence and Writing, On the Verge*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1990. Qual pode ser, pergunta o autor, a verdade da memória, uma vez que as coisas passadas estão irrevogavelmente ausentes? Não parece que a memória nos põe em contato com elas pela imagem presente de sua presença desaparecida?

que”: “Seja a questão: ‘Suponhamos que viemos a saber alguma coisa; que, desse mesmo objeto, ainda tenhamos, ainda conservemos a lembrança: é possível que, naquele momento, quando nos recordamos dele, não saibamos aquilo mesmo que estamos recordando?’ — embora pareça que estou iniciando um longo discurso, o que quero perguntar é se, uma vez que aprendemos alguma coisa, não o sabemos quando dela nos lembramos” (163d). Percebemos, de imediato, a forte ligação de toda a problemática com a erística. De fato, é preciso ter passado pela longa apologia de Protágoras e seu livre discurso em favor do homem-medida antes de ver surgir uma solução, e inicialmente, uma questão mais incisiva: “Pois, neste caso, acreditas que alguém te concederia que, num sujeito qualquer, a lembrança presente daquilo que ele sentiu seja, para ele, que já não a sente mais, uma impressão semelhante àquela que já sentiu uma vez? De modo algum” (166b). Pergunta insidiosa, que arrasta toda a problemática para aquilo que nos parecerá uma cilada, isto é, o recurso à categoria de similitude para resolver o enigma da presença do ausente, enigma comum à imaginação e à memória. Protágoras tentou confinar a aporia autêntica da lembrança, ou seja, da presença do ausente, na erística do não-saber (presente) do saber (passado). É munido de uma confiança nova no pensamento, comparado ao diálogo que a alma mantém consigo mesma, que Sócrates elabora uma espécie de fenomenologia da confusão: tomar uma coisa por outra. É para resolver esse paradoxo que ele propõe a metáfora do pedaço de cera: “Pois bem, concede-me propor, em apoio ao que tenho a dizer, que nossas almas contêm em si um bloco maleável de cera: maior em alguns, menor em outros, de uma cera mais pura para uns, mais impura para outros, e bastante dura, mas mais úmida para alguns, havendo aqueles para quem ela está no meio-termo”. — Teeteto: “Concedo”. — Sócrates: “Pois então, digamos que se trata de um dom da mãe das Musas, Memória: exatamente como quando, à guisa de assinatura, imprimimos a marca de nossos anéis, quando pomos esse bloco de cera sob as sensações e os pensamentos, imprimimos nele aquilo que queremos recordar, quer se trate de coisas que vimos, ouvimos ou recebemos no espírito. E aquilo que foi impresso, nós o recordamos e o sabemos, enquanto a sua imagem (*eidōlon*) está ali, ao passo que aquilo que é apagado, ou aquilo que não foi capaz de ser impresso, nós esquecemos (*epilelēsthai*), isto é, não o sabemos” (191d). Observemos que a metáfora da cera conjuga as duas problemáticas, a da memória e a do esquecimento. Segue uma sutil tipologia de todas as combinações possíveis entre o momento do saber atual e o da aquisição da impressão; entre essas, as duas seguintes (no 10 e no 11): “aquilo que sabemos e de que temos a sensação, enquanto conservamos sua lembrança (*ekhōn to mnēmeion orthōs*: Diēs traduz ‘ter dela a ... lembrança fiel’), é impossível acreditar que sabemos somente; e o que sabemos e de que temos a sensação, nas mesmas condições, acreditar que é uma coisa de que temos

O que se passa com a relação da presença com a ausência que os gregos exploraram por meio da metáfora da impressão (*typos*)? São as implicações do vínculo entre tipografia e iconografia que o autor explora na esteira dos trabalhos de J. Derrida sobre a escrita. Seja qual for o destino dessa metáfora até a época das neurociências, o pensamento está condenado, pela aporia da presença da ausência, a permanecer nos limites (*on the verge*).

somente a sensação” (192b-c). Tendo em vista delimitar essa característica veritativa da fidelidade, retomaremos, mais adiante, toda a discussão. Continuando a analogia da impressão, Sócrates compara a opinião verdadeira a um encaixe exato e a opinião falsa, a um defeito de ajustamento: “Então, quando uma sensação é associada a uma das duas marcas (*tôn sêmeiōn*), mas não à outra, e quando se faz coincidir a marca apropriada à sensação ausente com a sensação presente, o pensamento, ao seguir esse caminho, está totalmente enganado” (194a)³. Não nos deteremos na tipologia das ceras, tomada como guia de uma tipologia das memórias boas ou ruins. Não omitiremos, pelo prazer da leitura, a irônica evocação [194e-195a] dos “corações pilosos” (*Iliada* II!) e dos “corações úmidos”. Reteremos a idéia dominante segundo a qual a opinião falsa não reside “nem nas sensações relacionadas umas às outras, nem nos pensamentos, mas na associação (*sunapsis*) de uma sensação a um pensamento” (195c-d). A referência ao tempo que eventualmente esperaríamos da expressão “conservar corretamente a lembrança” não é pertinente no âmbito de uma teoria epistêmica que tem por aposta o estatuto da opinião falsa, portanto do julgamento, não da memória como tal. Sua força está em englobar em toda a sua extensão, pelo viés de uma fenomenologia da confusão, a aporia da presença da ausência⁴.

É a mesma problemática abrangente, quanto ao impacto sobre uma teoria da imaginação e da memória, que preside à troca de metáfora com a alegoria do pombal⁵. De acordo com este novo modelo (o “modelo do viveiro” segundo Burnyeat, tradução Narcy), pede-se para admitir a identificação entre possuir um saber e utilizá-lo de forma ativa, do mesmo modo que ter uma ave nas mãos é diferente de tê-la na gaiola. Passa-se, pois, da metáfora aparentemente passiva da impressão deixada por um sine-te, a uma metáfora em que se enfatiza a definição do conhecimento em termos de poder ou de capacidade. A pergunta epistêmica é esta: a distinção entre uma capacidade e seu exercício torna concebível que se possa julgar que uma coisa que aprendemos e da qual temos o conhecimento (as aves que alguém possui) é algo que sabemos (a ave que se prende na gaiola) (197b-c)? A pergunta diz respeito ao nosso propósito na medida em que uma memorização inexata das regras leva a um erro de contagem. À primeira vista, estamos longe dos casos de erro de ajustamento, conforme o modelo do bloco de cera. Entretanto, não seriam estes comparáveis ao uso errôneo de uma ca-

3 Indico aqui a tradução alternativa de Krell: “Now, when perception is present to me of the imprints but not the other; when [in other words] the mind applies the imprint of the absent perception to the perception that is present; the mind is deceived in every such instance” (Krell, *Of Memory, Reminiscence and Writing*, op. cit., p. 27).

4 Encontraremos em Myles Burnyeat, *The Theaetetus of Plato* (Hackett Publ. Co, 1990; tradução francesa de Michel Narcy, *Introduction au Théétète de Platon*, Paris, PUF, 1998), uma discussão cerrada, na tradição da filosofia analítica de língua inglesa, da argumentação estritamente epistêmica (“os mais importantes comentários do *Theaeteto* estão todos em inglês”, escreve o autor). Sobre o “julgamento falso”, a sua possibilidade e a sua eventual refutação, ver tradução francesa, pp. 93-172; sobre o “bloco de cera”, p. 125 e seg.; sobre o “viveiro”, p. 144 e seg.

5 O modelo do bloco de cera fracassara quanto ao caso da identificação errônea de um número por sua soma de dois números; tais erros abstratos escapam à explicação por um erro de ajustamento entre percepções.

pacidade, e dessa forma, a uma confusão? Não devem as impressões ser memorizadas para entrar em uso, uma vez que dizem respeito a conhecimentos adquiridos? É assim que o problema da memória é abordado indiretamente por aquilo que pode ser considerado uma fenomenologia da confusão. O ajustamento defeituoso e a captura errada são duas figuras da confusão. O “modelo do viveiro” é particularmente adequado à nossa investigação na medida em que todo apreender é comparável a uma possessão (*hexis* ou *ktēsis*), e sobretudo a uma caçada, e em que toda procura de lembrança é também uma caçada. Acompanhemos de novo Sócrates, quando, como verdadeiro sofista, ele encarece a sutileza, misturando pombos selvagens com suas pombas, mas também não-pombas com as pombas verdadeiras. A perturbação é assim lançada não somente sobre o momento da captura, como também sobre o estado da possessão⁶.

Por esses desdobramentos e redobramentos inesperados, a analogia do pombal (ou o “modelo do viveiro”) revela uma riqueza igual à da passada colocada por engano na pegada errada. Ao ajustamento defeituoso, vem juntar-se a captura falaciosa, a confusão. Em contrapartida, perde-se de vista o destino da *eikōn*. É a ele que *O Sofista* nos leva de volta.

A problemática da *eikōn*, desenvolvida em *O Sofista* vem exatamente em auxílio do enigma da presença da ausência concentrada na notação do *Teeteto* 194a acima referida⁷. O que está em jogo é o estatuto do momento da rememoração, tratada como um reconhecimento de impressão. A possibilidade da falsidade está inscrita nesse paradoxo⁸.

Selecionemos, em *O Sofista*⁹ o texto-chave, no qual Platão distingue, na ordem da imitação, a veracidade do engano (234c e seg). O âmbito da discussão lembra o do *Teeteto*: como a sofística e a sua arte da ilusão são possíveis? O Estrangeiro e o Teeteto entram em acordo para dizer que o sofista — sempre ele — é principalmente um imitador do ser e da verdade, alguém que fabrica “imitações” (*mimēmata*) e “homônimos” (*homōnuma*) dos seres (234b). Aqui, muda-se de metáfora. Passa-se da impressão na cera ao retrato, metáfora, por sua vez, estendida das artes gráficas para as artes da linguagem (*eidōla legomena*, “das ficções faladas”, traduz Diès, 234c), capazes de “fazer parecerem verdadeiras” as coisas ditas. Estamos, portanto, no meio da técnica, da técnica mimética, não estando separadas imitação e magia (“fazedores de prestígios”, 235b 5). É

6 Observaremos de passagem a alegoria não explorada do arqueiro que erra seu alvo (194a). É preciso lembrar que *hamartanein* (“enganar-se” e, depois, “pecar”) é “errar o alvo”.

7 Deixamos de lado o *Teeteto* no momento em que a discussão, até então centrada no julgamento falso, se fecha sobre o problema estritamente epistêmico da relação entre esses três temas: saber, percepção e julgamento verdadeiro (201e). Do ponto de vista estritamente epistêmico, passa-se dos erros de identificação e de descrição no *Teeteto* a simples erros de descrição em *O Sofista* (Myles Burnyeat, *Introduction au Théétète*, op. cit., p. 125).

8 A esse respeito, eu diria, ao contrário de Krell, que não há razão para voltar contra Platão a descoberta desse paradoxo e de reconhecer nele uma antecipação da ontologia da presença; o paradoxo parece-me constitutivo do enigma da memória, tal como nos acompanhará ao longo de todo este livro. É mais a própria natureza do problema que traz à luz o paradoxo.

9 *Le Sophiste*, texto estabelecido e traduzido por Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1925. É essa tradução que adotamos aqui. Existe também uma tradução de Nestor-Luis Cordero, Paris, Flammarion, col. “GF”, 1993.

nesse quadro imposto que Platão pratica seu método favorito de *divisão*: “Portanto, está decidido: dividir, o mais depressa possível, a arte que fabrica as imagens (*eidōlopoiikēn tekhnēn*)” (235b). De um lado, temos a *tekhnē eikastikē* (“arte de copiar”, diz Diēs): “ora, copia-se da maneira mais fiel quando, para realizar a imitação, tomamos emprestadas do modelo suas relações exatas de comprimento, largura e profundidade e, além disso, cobrimos cada parte com as cores que lhe convêm” (235d,e). De outro lado, temos o simulacro, a que Platão atribui o termo *phantasma* (236b). Logo, *eikōn* é oposto a *phantasma*, e a arte “eicástica”, à arte “fantástica” (236c). O problema da memória desapareceu quanto à sua especificidade, esmagado pela problemática dominante, isto é, a questão de saber em que compartimento se pode alojar o sofista. O Estrangeiro confessa seu embaraço. Com isto, é todo o problema da mimética que cai na aporia. Para sair dela, é preciso remontar mais alto na hierarquia dos conceitos e supor o não-ser.

A idéia de “semelhança fiel” própria da eicástica terá, pelo menos, servido de escala. Platão parece ter percebido o momento da entrada em impasse quando se interroga: o que chamamos, então, “afinal, de imagem?” (*eidōlon*)? (239d.) Perdemos-nos na enumeração dos exemplos que parecem escapar da arte da divisão ordenada e, primeiramente, a da definição genérica: “Que definição daremos, pois, da imagem, estrangeiro, se não a de chamá-la de um segundo objeto (*heteron*) similar, copiado do verdadeiro?” (240a.) Mas o que quer dizer similar? E outro? E copiado? Eis-nos novamente em pleno mar: “Assim, pois, aquilo a que chamamos de semelhança (*eikona*) é realmente um irreal não-ser?” (240b.) Para dizê-lo, seria preciso “reconhecer, a contragosto, que, de algum modo, o não-ser existe” (240c). A diferença, por assim dizer, fenomenológica entre eicástica e fantástica é arrastada no turbilhão em que erística e dialética dificilmente se distinguem. Tudo isso porque a questão do ser do sofista aniquilou a discussão, e porque a luta contra Parmênides — “a tese paterna” (242a) — absorveu toda a energia de pensamento. Vemos até os três termos, *eidōlon*, *eikōn* e *phantasia* reunidos sob o vocábulo infamante do engano (*apatē*, 260c), e um pouco adiante: “a arte que fabrica imagens e simulacros (*eidōlopoiikēn kai phantastikēn*)” (260d). Recomenda-se apenas “examinar a fundo o que podem ser *logos*, *doxa* e *phantasia*” (260e) do ponto de vista de sua “‘comunidade’ com o não-ser” (*ibid.*).

Façamos um primeiro balanço aporético de nossa travessia dos escritos platônicos relativos à memória. Podemos escalonar as dificuldades da seguinte maneira. A primeira diz respeito à ausência (observada de passagem) de referência expressa à marca distintiva da memória, isto é, à anterioridade das “marcas”, das *sēmeia*, nas quais se significam as afecções do corpo e da alma às quais a lembrança está ligada. É verdade que, muitas vezes, os tempos verbais do passado são distintamente enunciados; mas nenhuma reflexão distinta é dedicada a esses dêiticos incontestáveis. É neste ponto que a análise de Aristóteles apresenta uma ruptura clara.

A segunda dificuldade diz respeito ao tipo de relação que existe entre a *eikōn* e a marca primeira, como está esboçado no âmbito das artes de imitação. É verdade que a distinção feita em *O Sofista* entre arte eicástica e arte fantástica é veementemente

afirmada. E podemos considerar essa distinção como o início de um reconhecimento pleno da problemática que está no centro deste estudo, ou seja, a dimensão veritativa da memória e, acrescentemos por antecipação, da história. Outrossim, ao longo do debate em torno da sofística, o estatuto epistemológico e ontológico atribuído à falsidade pressupõe a possibilidade de arrancar o discurso verdadeiro à vertigem da falsidade e de seu real não-ser. Assim, ficam preservadas as possibilidades de um ícone verdadeiro. Mas, se o problema é reconhecido em sua especificidade, existe a questão de saber se a exigência de fidelidade, de veracidade, contida na noção de arte eicástica, encontra um quadro apropriado na noção de arte mimética. Dessa classificação, resulta que a relação com as marcas significantes só pode ser uma relação de similitude. Em *Tempo e narrativa*, explorei os recursos do conceito de *mimēsis* ao qual tentei dar a mais ampla extensão, mesmo ao preço de uma ruptura crescente entre *mimēsis* e imitação-cópia. Contudo, resta a questão de saber se a problemática da similitude não constitui um obstáculo dirimente ao reconhecimento dos traços específicos que distinguem a memória da imaginação. Poderia a relação com o passado ser apenas uma variedade de *mimēsis*? Essa confusão não deixará de nos acompanhar. Se nossa dúvida tem fundamento, existe o risco de a idéia de “semelhança fiel”, própria da arte eicástica, ter fornecido mais uma máscara do que uma escala na exploração da dimensão veritativa da memória.

Mas ainda não chegamos ao fundo do impasse. Vimos o *Teteto* associar estreitamente o exame da *eikōn* à suposição de uma marca comparável à impressão de um sinete na cera. Lembramos os termos com os quais o *Teteto* opera a ligação entre *eikōn* e *tupos*: “Suponhamos, para fundamentar o argumento, que existe em nossas almas uma cera impregnável...” A suposição, presumidamente, deve permitir resolver o enigma da confusão ou mal-entendido, sem esquecer o da persistência das marcas, ou, ainda, o de seu apagamento no caso do esquecimento. Isso mostra claramente o peso que ela carrega. Por sinal, Platão não hesita em colocar a hipótese sob o signo de Mnemósine, mãe de todas as Musas, dando-lhe assim um tom de acentuada solenidade. Assim, a suposta ligação entre *eikōn* e impressão é tida como mais primitiva do que a relação de semelhança com a qual opera a arte mimética. Ou, em outras palavras, há mimética verídica ou mentirosa porque há, entre a *eikōn* e a impressão, uma dialética de acomodação, de harmonização, de *ajustamento* que pode ser bem sucedida ou fracassar. Com a problemática da impressão e a da relação entre *eikōn* e impressão, alcançamos o ponto final de toda análise regressiva. Ora, a hipótese — ou melhor, a aceitação — da impressão suscitou, no decorrer da história das idéias, um cortejo de dificuldades que não deixaram de pesar, não somente sobre a teoria da memória, mas também sobre a da história, com outro nome, o de “rastro”. A história, segundo Marc Bloch, pretende ser uma ciência por rastros. É possível, desde já, dissipar algumas das confusões relativas ao emprego da palavra “rastro” na esteira do emprego de “impressão”. Aplicando o método platônico de divisão, recomendado — e praticado — por Platão em *O Sofista*, vou distinguir três empregos principais da palavra “rastro”.

Por enquanto, deixarei de lado os rastros sobre os quais trabalha o historiador: são rastros escritos e eventualmente arquivados. São eles que Platão tem em vista no

mito do *Fedro*, que narra a invenção da escrita. Trataremos disso a partir do Prelúdio à nossa segunda parte. Será então traçada uma linha divisória entre as marcas “exteriores”, as da escrita propriamente dita, as dos discursos escritos, e o componente gráfico inseparável do componente eicástico da imagem, em razão da metáfora da impressão da cera. O mito do *Fedro* transportará o modelo tipográfico, sobre o qual David Farrell Krell estabelece sua interpretação do *Tecteto*, da intimidade da alma à exterioridade da escrita pública dos discursos. A origem dos rastros escritos só se tornará mais misteriosa.

Diferente é a impressão enquanto afecção que resulta do choque de um acontecimento, que podemos qualificar como notável, marcante. Essa impressão é essencialmente sentida. É tacitamente pressuposta pela própria metáfora da *tupos* no momento da cunhagem do anel na cera, na medida em que é a alma que recebe a impressão (*Tecteto*, 194c). É explicitamente reivindicada no terceiro texto de Platão que comentamos aqui. Esse texto está em *Filebo* 38a-39c¹⁰. Trata-se novamente da opinião, ora falsa, ora verdadeira, desta vez em sua relação com o prazer e com a dor, candidatos ao primeiro lugar no concurso entre bens rivais, aberto no início do diálogo. Sócrates propõe: “Não é da memória e da sensação que se forma sempre em nós a opinião espontânea e refletida?” (38c.) Protarco aquiesce. Vem então o exemplo de alguém que quer “discernir” (*krinein*) o que, de longe, lhe parece um homem. O que acontece quando é a si mesmo que ele faz as perguntas? Sócrates propõe: “Imagino que nossa alma se assemelha a um livro” (38e). “Como?” pergunta Protarco. Segue-se a explicação: “A memória, sugere Sócrates, no seu encontro com as sensações e com as reflexões (*pathēmata*) que esse encontro provoca, parece-me então, se é que posso dizê-lo, escrever (*graphein*) discursos em nossas almas e, quando uma reflexão (*pathēma*) inscreve coisas verdadeiras, o resultado em nós são uma opinião verdadeira e discursos verdadeiros. Mas, quando aquele escrevente (*grammateus*) que há em nós escreve coisas falsas, o resultado é contrário à verdade” (39a)¹¹. Sócrates propõe então outra comparação, com a pintura, variante do grafismo: “Admite também que um outro obreiro (*dēmiourgos*) trabalha, nesse momento, em nossas almas” (39b). Qual? “Um pintor (*zōgraphos*), que vem depois do escrevente e desenha (*graphei*) na alma as imagens que correspondem às palavras” (*ibid.*). Isso ocorre graças a uma separação operada entre, de um lado, as opiniões e os discursos que acompanhavam a sensação e, de outro, “as imagens das coisas assim pensadas ou formuladas” (*ibid.*). É essa a inscrição na alma à qual o *Fedro* irá contrapor as marcas externas sobre as quais se estabelecem os discursos escritos. A questão levantada por essa impressão-afecção é, então, dupla. Por um lado, de que maneira ela é preservada, como persiste, seja ela rememorada ou não? Por outro

10 Platão, *Philêbo*, texto estabelecido e traduzido por Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1941.

11 Teve o tradutor razão em traduzir *pathēmata* por “reflexão”, por causa da comparação, feita na *República* 511d, entre pensamento discursivo ou intuição, enquanto estados de alma, e *pathēmata*? Continua sendo essencial ao argumento do *Filebo*, que o grafismo íntimo à alma seja da ordem da afecção. Caberá a Aristóteles tratar da *mnēmē* enquanto presença na alma e da lembrança como um *pathos* (cf. adiante pp. 34-36).

lado, que relação de significância ela mantém com respeito ao acontecimento marcante (o que Platão chama de *eidōlon* e que ele não confunde com a *eikōn* presente da marca ausente, que cria um problema de conformidade com a marca inicial)? Uma fenomenologia dessa impressão-signo é possível no limite daquilo que Husserl chama de disciplina hilética.

Terceiro emprego da marca: a impressão corporal, cerebral, cortical, que interessa às neurociências. Para a fenomenologia da impressão-afecção, essas impressões corporais são objeto de uma pressuposição relativa à causalidade externa, pressuposição cujo estatuto é extremamente difícil de estabelecer. Nesse caso, falaremos de substrato, para designar a conexão de um gênero particular entre as impressões que procedem do mundo vivido e as impressões materiais no cérebro que são do domínio das neurociências¹². Não me adianto mais por enquanto, limitando-me a indicar a diferença entre o três empregos da idéia indiscriminada de rastro: rastro escrito num suporte material, impressão-afecção “na alma”, impressão corporal, cerebral, cortical. Esta é, a meu ver, a dificuldade incontornável ligada ao estatuto da “impressão nas almas” como num pedaço de cera. Ora, hoje já não é possível eludir o problema das relações entre impressão cerebral e impressão vivida, entre conservação-estocagem e perseverança da afecção inicial. Espero mostrar que esse problema, herdado do velho debate a respeito das relações da alma e do corpo, debate audaciosamente assumido por Bergson em *Matéria e Memória*, pode ser colocado em outros termos que não aqueles que põem em confronto materialismo e espiritualismo. Não estamos lidando com duas leituras do corpo, da corporeidade — corpo-objeto diante de corpo vivido —, com o paralelismo se deslocando do plano ontológico para o plano lingüístico ou semântico?

2. Aristóteles: “A memória é do passado”

É no plano de fundo erístico e dialético herdado de Platão que pode ser colocado o tratado de Aristóteles *Peri mnēmēs kai anamnēseōs*, que chegou a nós com o título latino *De memoria et reminiscētia* numa coletânea de nove pequenos tratados que a tradição denominou *Parva Naturalia*¹³. Por que um título duplo? Para distinguir, não a persistência da lembrança em relação à sua recordação, mas sua simples presença no espírito (que chamarei, mais adiante, em meu esboço fenomenológico, de evocação simples) em relação à recordação enquanto busca.

12 A discussão a respeito do estatuto do rastro cortical está na terceira parte, no âmbito da problemática do esquecimento (adiante, pp. 428-435).

13 A tradução francesa dos *Petits Traités d'histoire naturelle* e de nosso tratado *De la mémoire et de la reminiscence* é de René Mugnier nas edições Les Belles Lettres. Expresso aqui, depois de tantas outras, a minha dívida quanto à tradução e ao comentário em língua inglesa oferecidos por Richard Sorabji, com o título de *Aristotle on Memory*, Providence, Rhode Island, Brown University Press, 1972. Na sua seqüência, *anamnēsis* poderia ser traduzida por “recordação” (*recollection*); preferi “rememoração”, de acordo com a tipologia da lembrança que sucede, no presente trabalho, à arqueologia do problema.

A memória, nesse sentido particular, é caracterizada inicialmente como afecção (*pathos*), o que a distingue precisamente da recordação¹⁴.

A primeira questão que se apresenta é a da “coisa” lembrada; é nessa ocasião que é pronunciada a frase chave que acompanha toda minha pesquisa: “A memória é do passado” (449 b 15)¹⁵. É o contraste com o futuro da conjectura e da espera e com o presente da sensação (ou percepção) que impõe esta caracterização primordial. E é sob a autoridade da linguagem comum (“ninguém diria... mas dir-se-ia que...”) que é feita a distinção. Mais fortemente ainda: é “na alma” que se diz¹⁶ ter anteriormente (*proteron*) ouvido, sentido, pensado alguma coisa (449 b 23). Essa marca temporal, assim promovida a linguagem, depende do que chamaremos mais adiante de memória declarativa. Ela é sublinhada insistentemente: tanto é verdade que nos lembramos “sem os objetos” (449 b 19), quanto é preciso sublinhar que existe memória “quando o tempo passa” (*when time has elapsed*) (449 b 26), ou, mais brevemente “com o tempo”¹⁷. Nesse aspecto, os seres humanos partilham a simples memória com certos animais, mas nem todos dispõem da “sensação (percepção) (*aisthēsis*) do tempo” (b 29). Essa sensação (percepção) consiste no fato de que a marca da anterioridade implica a distinção entre o antes e o depois. Ora, “o antes e o depois existem no tempo (*en khronōi*)” (b 23) (*and earlier and later are in time*). O acordo aqui é completo com a análise do tempo na *Física*, IV, 11, segundo a qual é percebendo o movimento que percebemos o tempo; mas o tempo só é percebido como diferente do movimento quando nós o “determinamos (*horizomen*)” (*Física*, 218 b 30)¹⁸, isto é, quando podemos distinguir dois instantes, um como anterior, o outro como posterior¹⁹.

Neste ponto, análise do tempo e análise da memória se sobrepõem. A segunda questão refere-se à relação entre memória e imaginação. Seu vínculo é assegurado pela pertinência à mesma parte da alma, a alma sensível, segundo um modo de divisão já praticado por Platão²⁰. Mas a dificuldade está em outro lugar. A semelhança en-

14 Aristóteles designa essa evocação ao mesmo tempo por um substantivo, *mnēmē*, e por um verbo, *mnēmoneuein* (449 b 4). Mugnier traduz: “a memória e a lembrança”, e, um pouco adiante, “fazer ato de memória”; Sorabji: “*memory and remembering*”. O substantivo *anamnēsis* também será acompanhado por um verbo, *anamimneskesthai*. Mugnier: “reminiscência” e “lembrança por reminiscência”; Sorabji: “*recollection, recollecting*”.

15 Mugnier: “A memória se aplica ao passado”; Sorabji: “*Memory is of the past*”; o grego diz: *tou geno-menou* (o que aconteceu, o que adveio).

16 Sorabji: “*says in his soul*”.

17 Mugnier: “Toda lembrança é acompanhada pela noção do tempo”; Sorabji: “*All memory involves time*”.

18 “Estar no tempo é ser medido pelo tempo em si e em sua existência. [...] E, para o movimento, o fato de estar no tempo é o fato de ser medido em sua existência” (221 a 5-7).

19 “Essa determinação supõe que se considerem estes termos [anterior, posterior] distintos um do outro, com um intervalo diferente deles. De fato, quando distinguimos, pela inteligência (*noēsomen*) as extremidades e o meio, e a alma declara (*eipēi*) que há dois instantes, de um lado, o anterior, de outro, o posterior, então dizemos (*phamen*) que há aí um tempo” (219 a 25 e seg.).

20 É preciso então dizer que “as coisas que são objetos de memória são todas aquelas que dependem da imaginação, e que as que não existem sem essa faculdade o são acidentalmente” (“*whereas*

tre as duas problemáticas dá uma nova força à velha aporia do modo de presença do ausente: “Poderíamos indagar como (*we might be puzzled how*), quando a afecção está presente, mas a coisa está ausente, nós nos lembramos daquilo que não está presente” (450 a 26-27, tradução modificada).

A essa aporia, Aristóteles responde com aquilo que lhe parece evidente (*dēlon*), isto é, que a afecção produzida graças à sensação “na alma e na parte que a conduz”²¹ seja considerada uma espécie de pintura (*zōgraphēma*), “da qual dizemos que é a memória” (*ibid.*). Eis aqui restabelecida, sob um novo vocábulo, que vai nos interessar mais adiante, a problemática bem conhecida da *eikōn* e, com ela, a da impressão (*tupos*), ligada por sua vez à metáfora do carimbo e do sinete. Todavia, diferentemente do *Teteto*, que situava a impressão “nas almas” — com o risco de tratá-las como entidades impregnáveis —, Aristóteles associa o corpo à alma e elabora, sobre essa dupla base, uma rápida tipologia dos efeitos variados de impressões (451 b 1-11). Mas nosso autor não esgotou essa metáfora. Surge uma nova aporia: se o caso é esse, pergunta, de que nos lembramos então? Da afecção ou da coisa de que ela procede? Se é da afecção, não é de uma coisa ausente que nos lembramos; se é da coisa, como, mesmo percebendo a impressão, poderíamos lembrar-nos da coisa ausente que não estamos percebendo? Em outras palavras: como podemos, ao perceber uma imagem, lembrar-nos de alguma coisa distinta dela?

A solução a essa aporia reside na introdução da categoria de alteridade, herdada da dialética platônica. A associação da noção de desenho, de inscrição, à noção de impressão, diríamos hoje (*graphē*²²), aponta para a solução. De fato, cabe à noção de inscrição comportar referência ao outro; o outro que não a afecção enquanto tal. A ausência, como o outro da presença! Tomemos um exemplo, diz Aristóteles: a figura pintada de um animal. Pode-se fazer uma dupla leitura desse quadro: considerá-lo quer em si mesmo, como simples desenho pintado num suporte, quer como uma *eikōn* (“uma cópia”, dizem nossos dois tradutores). É possível, porque a inscrição consiste nas duas coisas ao mesmo tempo: é ela mesma e a representação de outra coisa (*allou phantasma*); aqui, o vocabulário de Aristóteles é preciso: ele reserva o termo *phantasma* à inscrição enquanto ela mesma, e o termo *eikōn* para a referência a outra coisa que não a inscrição²³.

A solução é hábil, mas comporta suas próprias dificuldades: a metáfora da impressão, de que a da inscrição pretende ser uma variante, recorre ao “movimento”

things that are not grasped without imagination are remembered in virtue of an accidental association”, 450 a 22-25).

21 O que? A alma ou a sensação? Mugnier: “que possui a sensação”; Sorabji: “which contains the soul” (450 a 25).

22 A expressão *zōgraphēma*, introduzida um pouco acima, contém o radical *graphē*.

23 A esse vocabulário é preciso acrescentar o termo *mnēmoneuma*, que Sorabji traduz por *reminder*, espécie de lembrança aide-mémoire (resumo) que abordaremos na parte fenomenológica deste estudo (451-452). Para o termo *mnēmoneuma*, Mugnier tem a simples palavra “lembrança”, no sentido daquilo que faz pensar em outra coisa.

(*kinēsis*), do qual resulta a impressão; esse movimento remete, por sua vez, a uma causa exterior (alguém, alguma coisa cunhou a impressão), ao passo que a dupla leitura da pintura, da inscrição, implica um desdobramento interno à imagem mental, diríamos hoje uma intencionalidade dupla. Parece-me que essa nova dificuldade resulta da concorrência entre os dois modelos, da impressão e da inscrição. O *Teeteto* havia preparado sua confrontação ao tratar a própria impressão como uma marca significativa, uma *sēmeion*; então, era na própria *sēmeion* que vinham fundir-se a causalidade externa do cunho (*kinēsis*) e a significância interna da marca (*sēmeion*). A secreta discordância entre os dois modelos ressurgiu no texto de Aristóteles quando confrontamos a produção da afecção e a significação icônica que nossos dois tradutores interpretam como cópia, portanto, como semelhança. Essa conjunção entre estimulação (externa) e semelhança (interna) continuará sendo, para nós, o ponto crucial de toda a problemática da memória.

O contraste entre os dois capítulos do tratado de Aristóteles — *mnēmē* e *anamnēsis* — é mais evidente do que o fato de pertencerem a uma só e mesma problemática. A distinção entre *mnēmē* e *anamnēsis* apóia-se em duas características: de um lado, a simples lembrança sobrevém à maneira de uma afecção, enquanto a recordação²⁴ consiste numa busca ativa. Por outro lado, a simples lembrança está sob o império do agente da impressão, enquanto os movimentos e toda a seqüência de mudanças que vamos relatar têm seu princípio em nós. Mas o elo entre os dois capítulos é assegurado pelo papel desempenhado pela distância temporal: o ato de se lembrar (*mnēmoneuēin*) produz-se quando transcorreu um tempo (*prin khronisthēnai*) (451 a 30). E é esse intervalo de tempo, entre a impressão original e seu retorno, que a recordação percorre. Nesse sentido, o tempo continua sendo a aposta comum à memória-paixão e à recordação-ação. É verdade que essa aposta perdeu-se um pouco de vista no detalhe da análise da recordação. A razão disso é que a ênfase recaí doravante no “como?”, no método da recordação eficaz.

Num sentido geral, “os atos de recordação se produzem quando uma mudança (*kinēsis*) sobrevém após outra” (451 b 10)²⁵. Ora, essa sucessão pode ocorrer conforme a necessidade ou conforme o hábito; assim, é preservada certa margem de variação, de que voltaremos a falar mais adiante; dito isso, a prioridade concedida ao lado metódico da busca (termo caro a todos os socráticos) explica a insistência na escolha de um ponto de partida para o percurso da recordação. Assim, a iniciativa da busca está na dependência de um “poder buscar” que é nosso. O ponto de partida fica em poder do explorador do passado, mesmo que o encadeamento que se segue dependa da neces-

24 Mugnier conserva “reminiscência”; Sorabji propõe “*recollection*”; quanto a mim, digo “recordação” ou “rememoração”, na perspectiva do esboço fenomenológico que segue as duas “explicações de textos” de Platão e de Aristóteles. A distinção que Aristóteles faz entre *mnēmē* e *anamnēsis* parece-me antecipar a que é proposta por uma fenomenologia da memória, entre evocação simples e busca ou esforço de recordação.

25 Mugnier: “As reminiscências se produzem quando esse movimento vem naturalmente após aquele movimento”; Sorabji: “*Acts of recollection happen because one change is of a nature to occur after another*” (451 b 10).

sidade ou do hábito. Além disso, durante o trajeto, diversos caminhos permanecem abertos a partir do mesmo ponto inicial. A metáfora da caminhada é então induzida pela da mudança. Eis por que a busca pode se perder em falsas pistas e a sorte pode conservar o seu papel. Mas a questão do tempo permanece à vista no decorrer desses exercícios de memória metódica: “O ponto mais importante é conhecer o tempo” (452 b 7). Esse conhecimento diz respeito à medida dos intervalos percorridos, medida precisa ou indeterminada; nos dois casos, a estimativa do mais e do menos é parte integrante desse conhecimento. Ora, essa estimativa depende do poder de distinguir e comparar grandezas, quer se trate de distâncias ou de dimensões maiores ou menores. Essa estimativa chega até a incluir a noção de proporção. Essa afirmação de Aristóteles confirma a tese segundo a qual a noção de distância temporal é inerente à essência da memória e assegura a distinção de princípio entre memória e imaginação. Ademais, o papel desempenhado pela estimativa dos lapsos de tempo enfatiza o lado racional da recordação: a “busca” constitui “uma espécie de raciocínio (*sullogismos*)” (453 a 13-14). O que não impede que o corpo esteja implicado no lado de afecção que a caça à imagem (*phantasma*) também apresenta (453 a 16).

Assim, ao contrário de uma leitura redutora, engendra-se uma pluralidade de tradições de interpretação. Em primeiro lugar, a da *ars memoriae*, que consiste, como diremos no capítulo 2, numa forma de exercício da memória, em que a operação de memorização prevalece sobre a rememoração de acontecimentos singulares do passado. Em segundo lugar, vem o associacionismo dos Modernos, o qual, como sublinha o comentário de Sorabji, encontra bases sólidas no texto de Aristóteles. Mas o texto dá margem a uma terceira concepção, que coloca sua ênfase no dinamismo, na invenção dos encaideamentos, como o fará Bergson em sua análise do “esforço de rememoração”.

Ao término da leitura e da interpretação do *De memoria et reminiscencia* de Aristóteles, é permitido tentar apreciar a contribuição desse tratado para uma fenomenologia da memória.

A contribuição maior consiste na distinção entre *mnēmē* e *anamnēsis*. Nós a encontraremos mais adiante com outro vocabulário, o da evocação simples e do esforço de recordação. Ao traçar, então, uma linha entre a simples presença da lembrança e o ato de recordação, Aristóteles preservou para sempre um espaço de discussão digno da aporia fundamental trazida à luz pelo *Teeteto*, a da presença do ausente. O balanço de sua contribuição para esta discussão apresenta contrastes. De um lado, ele aguçou a ponta do enigma ao fazer da referência ao tempo a nota distintiva da lembrança no campo da imaginação. Com a lembrança, o ausente traz a marca temporal do anterior. Em contrapartida, ao assumir, por sua vez, como quadro de discussão a categoria da *eikōn*, ligada à da *tupos*, ele se arrisca a manter a aporia num impasse. O impasse é mesmo duplo. De uma parte, durante toda a nossa investigação, uma questão delicada será a de saber se, entre a imagem-lembrança e a impressão original, a relação é de semelhança, até mesmo de cópia. Platão abordara a dificuldade ao tomar como alvo o engano inerente a esse gênero de relação, e havia tentado, em *O Sofista*, distinguir duas artes miméticas, a arte fantasmática, enganadora por natu-

reza, e a arte eicástica, suscetível de veracidade. Aristóteles parece ignorar os riscos de erro ou de ilusão ligados a uma concepção da *eikōn* centrada na semelhança. Ao manter-se afastado das desgraças da imaginação e da memória, ele quis, talvez, pôr esses fenômenos a salvo das querelas fomentadas pela sofística, à qual reserva sua réplica e seus ataques no âmbito da *Metafísica*, principalmente por ocasião do problema da identidade consigo mesma da *ousia*. Mas, por não ter levado em conta os graus de confiabilidade da memória, ele excluiu da discussão a noção de semelhança icônica. Outro impasse: ao considerar incontestado o elo entre *eikōn* e *tupos*, ele acrescenta as dificuldades próprias da noção de impressão às da imagem-cópia. De fato, o que é feito da relação entre a causa exterior — o “movimento” — que gera a impressão e a afecção inicial visada por sua lembrança e dentro dela? É verdade que Aristóteles imprimiu um grande avanço à discussão ao introduzir a categoria de alteridade no próprio cerne da relação entre a *eikōn*, reinterpretada como inscrição, e a afecção inicial. Com isso, ele começou a fazer oscilar o conceito, por outro lado não contestado, de semelhança. Mas os paradoxos da impressão não deixarão de ressurgir mais tarde, principalmente com a questão das causas materiais da perseverança da lembrança, anterior à sua recordação.

Quanto à *anamnēsis*, Aristóteles deu, sob esse vocábulo, a primeira descrição arazoada do fenômeno mnemônico da recordação, o qual enfrenta a simples evocação de uma lembrança que vem ao espírito. A riqueza e a sutileza de sua descrição colocam-no em primeiro lugar na diversidade das escolas de pensamento em busca de um modelo de interpretação para os modos de encadeamento dependentes da “necessidade” ou do “hábito”. O associacionismo dos empiristas ingleses é apenas uma dessas escolas.

Mas o que ainda causa espanto é o fato de Aristóteles ter conservado, para descrever a recordação tal como ela funciona nas condições ordinárias da vida, uma das palavras-chave da filosofia de Platão, desde o *Menon* e ao longo dos outros grandes diálogos, aquela mesma de *anamnēsis*. Como explicar essa fidelidade às palavras? Reverência devida ao mestre? Invocação de uma autoridade própria para cobrir uma análise que, no entanto, naturaliza a grandiosa visão de um saber esquecido no nascimento e recordado pelo estudo? Pior: traição disfarçada de fidelidade? Podemos perder-nos em conjecturas. Mas nenhuma das que acabamos de evocar sai do plano da psicologia do autor. Ora, cada uma extrai sua plausibilidade de uma ligação temática presumida, que subsistiria entre a *anamnēsis* de Platão e a de Aristóteles. A ligação temática é dupla: primeiramente, no plano aporético, é a herança da *eikōn* e da *tupos*, vindas do *Teteto* e do *Sofista*. Platão considerava que essas categorias podiam dar conta da possibilidade da sofística e da própria existência do sofista, portanto, em posição de contraponto relativamente à teoria da reminiscência que somente considerava a memória bem sucedida do jovem escravo do *Menon*; com Aristóteles, *eikōn* e *tupos* são as únicas categorias disponíveis para explicar o funcionamento da memória cotidiana; elas já não designam apenas uma aporia, mas a direção na qual esta deveria ser resolvida. Mas entre Platão e Aristóteles permanece um vínculo mais forte do que

o da aporia em vias de resolução. Esse vínculo é o da fidelidade socrática no emprego de dois termos emblemáticos: “aprender” e “procurar”. Primeiro, é preciso ter “aprendido”, depois, penosamente “procurar”. Por causa de Sócrates, Aristóteles não pôde, nem quis “esquecer” a *anamnēsis* de Platão.

II. Esboço fenomenológico da memória

Que me seja permitido iniciar o esboço a seguir por duas observações.

A primeira visa a alertar contra a tendência de muitos autores em abordar a memória a partir de suas deficiências, até mesmo de suas disfunções, tendência cujo lugar de legitimidade designaremos mais adiante²⁶. A meu ver, importa abordar a descrição dos fenômenos mnemônicos do ponto de vista das *capacidades* das quais eles constituem a efetuação “bem-sucedida”²⁷. Para tanto, apresentarei, da maneira menos erudita possível, os fenômenos que, no discurso comum, o discurso da vida cotidiana, são atribuídos à memória. Em última análise, o que justifica essa preferência pela memória “certa” é a convicção de não termos outro recurso a respeito da referência ao passado, senão a própria memória, convicção que a continuação deste estudo se empenhará em sustentar. Uma ambição, uma pretensão está vinculada à memória: a de ser fiel ao passado; desse ponto de vista, as deficiências procedentes do esquecimento, e que evocaremos longamente no momento oportuno, não devem ser tratadas de imediato como formas patológicas, como disfunções, mas como o avesso de sombra da região iluminada da memória, que nos liga ao que se passou antes que o transformássemos em memória. Se podemos acusar a memória de se mostrar pouco confiável, é precisamente porque ela é o nosso único recurso para significar o caráter passado daquilo de que declaramos nos lembrar. Ninguém pensaria em dirigir semelhante censura à imaginação, na medida em que esta tem como paradigma o irreal, o fictício, o possível e outros traços que podemos chamar de não posicionais. A ambição veritativa da memória tem títulos que merecem ser reconhecidos antes de considerarmos as deficiências patológicas e as fraquezas não patológicas da memória, algumas das quais serão evocadas a partir da próxima seção do presente estudo, antes mesmo de lidarmos com as das deficiências que situaremos no próximo estudo, na rubrica dos abusos da memória. Para falar sem rodeios, não temos nada melhor que a memória para significar que algo aconteceu, ocorreu, se passou *antes* que declarássemos nos lembrar dela. Os falsos testemunhos, dos quais falaremos na segunda parte, só podem ser desmascarados por uma instância crítica cujo único recurso é opor aos

26 Cf. terceira parte, cap. 3.

27 Neste sentido, meu empreendimento situa-se na mesma linha que minha exploração das capacidades ou poderes básicos — poder falar, agir, narrar, manter-se responsável por seus atos —, poderes que situo na rubrica do homem capaz em *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, col. “L’ordre philosophique”, 1990; reedição, col. “Points Essais”, 1996.

testemunhos tachados de suspeitos outros testemunhos reputados mais confiáveis. Ora, como será então demonstrado, o testemunho constitui a estrutura fundamental de transição entre a memória e a história.

Segunda observação. Em oposição à polissemia, que, à primeira vista, parece apropriada para desencorajar qualquer tentativa, mesmo modesta, de ordenação do campo semântico designado pelo termo memória, é possível *esboçar* uma fenomenologia fragmentada, mas não radicalmente dispersa, cujo último fio condutor continua sendo a relação com o tempo. Mas esse fio só poderá ser seguro com mão firme se conseguirmos mostrar que a relação com o tempo dos modos mnemônicos múltiplos, que a descrição encontra, é, ela própria, suscetível de uma tipologia relativamente ordenada, que não seja esgotada, por exemplo, pelo caso da lembrança de um acontecimento único ocorrido no passado. Esta segunda aposta de nosso empreendimento põe em jogo a coerência mínima da asserção que tomamos emprestada de Aristóteles desde o início deste estudo, segundo a qual a memória “é do passado”. Mas ser do passado se diz de múltiplas maneiras (conforme o famoso dito da *Metafísica* de Aristóteles: “o ser se diz de múltiplas maneiras”).

A primeira expressão do caráter fragmentado dessa fenomenologia deve-se ao próprio caráter objetal da memória: lembramo-nos de alguma coisa. Neste sentido, seria preciso distinguir, na linguagem, a memória como visada e a lembrança como coisa visada. Dizemos a memória e as lembranças. Falando de maneira radical, estamos tratando aqui de uma fenomenologia da lembrança. O grego e o latim usam, para isso, formas do particípio (*genomenou, practerita*). É neste sentido que falo das “coisas” passadas. Uma vez que, na memória-lembrança, o passado é distinto do presente, fica facultado à reflexão distinguir, no seio do ato de memória, a questão do “o que?” da do “como?” e da do “quem?”, de acordo com o ritmo de nossos três capítulos fenomenológicos. Em terminologia husserliana, essa distinção se dá entre a noese, que é a rememoração e o noema, que é a lembrança.

Um primeiro traço caracteriza o regime da lembrança: a multiplicidade e os graus variáveis de distinção das lembranças. A memória está no singular, como capacidade e como efetuação, as lembranças estão no plural: temos *umas* lembranças (já houve quem dissesse maldosamente que os velhos têm mais lembranças do que os jovens, mas menos memória!). Evocaremos, mais adiante, a brilhante descrição que Santo Agostinho faz das lembranças que se “precipitam” no limiar da memória; elas se apresentam isoladamente, ou em cachos, de acordo com relações complexas atinentes aos temas ou às circunstâncias, ou em seqüências mais ou menos favoráveis à composição de uma narrativa. Sob esse aspecto, as lembranças podem ser tratadas como formas discretas com margens mais ou menos precisas, que se destacam contra aquilo que poderíamos chamar de um fundo memorial, com o qual podemos nos deleitar em estados de devaneio vago.

Mas o traço mais importante é o seguinte: ele diz respeito ao privilégio concedido espontaneamente aos acontecimentos, dentre todas as “coisas” de que nos lembramos. Na análise que, mais diante, tomaremos emprestada a Bergson, a “coisa” lembrada é

simplesmente identificada a um acontecimento singular, que não se repete, como, por exemplo, dada leitura do texto memorizado. É sempre esse o caso? Por certo, como diremos para terminar, a lembrança-acontecimento tem algo de paradigmático, na medida em que é o equivalente fenomenal do acontecimento físico. O acontecimento é aquilo que simplesmente ocorre. Ele tem lugar. Passa e se passa. Advém, sobrevém. É ele a aposta da *terceira antinomia cosmológica* da dialética kantiana: ou resulta de algo anterior conforme a causalidade necessária ou procede da liberdade, conforme a causalidade espontânea. No plano fenomenológico, no qual nos situamos aqui, dizemos que nos lembramos daquilo que fizemos, experimentamos ou aprendemos em determinada circunstância particular. Mas abre-se um leque de casos típicos entre os dois extremos das singularidades dos acontecimentos e das generalidades, as quais podemos denominar “estados de coisas”. São também próximas do acontecimento único as aparições discretas (dado pôr-do-sol numa tarde especial de verão), os semblantes singulares de nossos parentes e amigos, as palavras ouvidas segundo seu modo de enunciação a cada vez nova, os encontros mais ou menos memoráveis (que dividiremos mais adiante de acordo com outros critérios de variação). Ora, coisas e pessoas não aparecem somente, elas reaparecem como sendo as mesmas; e é de acordo com essa mesmidade de reaparecimento que nos lembramos delas. É da mesma forma que nos lembramos dos nomes, endereços e números de telefone de nossos parentes e amigos. Os encontros memoráveis prestam-se a ser rememorados, menos de acordo com sua singularidade não repetível do que conforme sua semelhança típica, até mesmo conforme seu caráter emblemático: uma imagem composta dos despertares matinais na casa de Combray assombra as primeiras páginas da *Busca...* proustiana. A seguir, vem o caso das “coisas” aprendidas e, conseqüentemente, adquiridas. Assim, dizemos que ainda nos lembramos do quadro das declinações e das conjugações gregas e latinas, dos verbos irregulares ingleses ou alemães. Não tê-lo esquecido é ser capaz de recitá-lo sem ter de reaprendê-lo. É assim que esses exemplos se agrupam no outro pólo, o dos “estados de coisas” que, na tradição platônica e na neoplatônica à qual Santo Agostinho também pertence, constituem os exemplos paradigmáticos da Reminiscência. O texto canônico dessa tradição continua sendo o *Menon* de Platão e o famoso episódio da re-descoberta, pelo jovem escravo, de algumas propriedades geométricas notáveis. Neste nível, lembrar-se e saber coincidem inteiramente. Mas os estados de coisas não consistem somente em generalidades abstratas, em noções; submetidos ao crivo da crítica, como diremos mais adiante, os acontecimentos de que trata a história documentária assumem a forma proposicional que lhes confere o estatuto de fato. Trata-se então do “fato de que...” as coisas tenham se passado assim e não de outra maneira. Esses fatos podem ser chamados de adquiridos, até mesmo, segundo o desejo de Tucídides, elevados à posição de “posse vitalícia”. Assim, os próprios acontecimentos tenderão, sob o regime do conhecimento histórico, a alcançar os “estados de coisas”.

Sendo essa a diversidade das “coisas” passadas, por que traços essas “coisas” — esses *praeterita* — se fazem reconhecer como sendo “do passado”? Uma nova série de

modos de dispersão caracteriza aquele “sendo do passado” comum de nossas lembranças. Para guiar nosso percurso do campo polissêmico da lembrança, proponho uma série de pares oposicionais cuja ordenação constituiria algo como uma tipologia ordenada. Esta obedece a um princípio de ordem suscetível de uma justificação distinta de sua utilização, como é o caso dos *ideal-types* de Max Weber. Se procuro termos de comparação, penso primeiro na analogia segundo Aristóteles, a meio caminho entre a simples homonímia, remetida à dispersão do sentido, e a polissemia, estruturada por um núcleo sêmico que seria identificado por uma verdadeira redução semiótica. Penso também na “semelhança de família” reivindicada por Wittgenstein. A razão da relativa indeterminação do estatuto epistemológico da classificação proposta aparece na imbricação entre a experiência pré-verbal — que chamo de experiência viva, que traduz o *Erlebnis* da fenomenologia husserliana — e o trabalho de linguagem que põe inelutavelmente a fenomenologia no caminho da interpretação e, portanto, da hermenêutica. Ora, os conceitos “de trabalho” que armam a interpretação e regem a organização dos conceitos “temáticos” que vão ser propostos aqui escapam ao domínio do sentido ao qual corresponderia uma reflexão total. Os fenômenos de memória, tão próximos do que somos, opõem, mais que outros, a mais obstinada resistência à *hubris* da reflexão total²⁸.

O primeiro par de oposições é constituído pela dupla *hábito* e *memória*. É ilustrado, em nossa cultura filosófica contemporânea, pela famosa distinção proposta por Bergson entre a memória-hábito e a memória-lembrança. Deixaremos provisoriamente de lado as razões por que Bergson apresenta essa oposição como uma dicotomia. Preferiremos seguir os conselhos da experiência menos carregada de pressuposições metafísicas para a qual hábito e memória constituem os dois pólos de uma série contínua de fenômenos mnemônicos. O que faz a unidade desse espectro é a comunidade da relação com o tempo. Nos dois casos extremos, pressupõe-se uma experiência anteriormente adquirida; mas num caso, o do hábito, essa aquisição está incorporada à vivência presente, não marcada, não declarada como passado; no outro caso, faz-se referência à anterioridade, como tal, da aquisição antiga. Nos dois casos, por conseguinte, continua sendo verdade que a memória “é do passado”, mas conforme dois modos, um não marcado, outro sim, da referência ao lugar no tempo da experiência inicial.

Se coloco o par hábito/memória no início de nosso esboço fenomenológico, é porque ele constitui a primeira oportunidade de aplicar ao problema da memória aquilo que chamei, desde a introdução, de conquista da distância temporal, conquista situada sob o critério que podemos qualificar de gradiente de distanciamento. A operação descritiva consiste então em classificar as experiências relativas à profundidade temporal, desde aquelas em que, de algum modo, o passado adere ao presente, até aquelas em que o passado é reconhecido em sua preteridade passada. Evoquemos, após tantas

28 Estou antecipando aqui considerações que encontram seu lugar na terceira parte deste trabalho, na transição crítica entre a epistemologia do conhecimento histórico e a hermenêutica de nossa condição histórica.

outras, as famosas páginas que *Matéria e Memória*²⁹ dedica, no capítulo 2, à distinção entre “as duas formas da memória”. Como Santo Agostinho e os retóricos antigos, Bergson se coloca na situação de recitação de uma lição decorada. Então, a memória-hábito é a que usamos quando recitamos a lição sem evocar, uma a uma, as leituras sucessivas do período de aprendizagem. Nesse caso, a lição aprendida “faz parte de meu presente do mesmo modo que meu hábito de andar ou escrever; ela é vivida, é “agida”, mais do que é representada” (Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 227). Em compensação, a lembrança de certa lição particular, de certa fase de memorização não apresenta “*nothing* dos caracteres do hábito” (*op. cit.*, p. 226): “É como um acontecimento de minha vida; sua essência é trazer uma data, e não poder, por conseguinte, repetir-se” (*ibid.*). “A própria imagem, considerada em si, era necessariamente, no início, aquilo que será sempre” (*ibid.*). E ainda: “A lembrança espontânea é, de imediato, perfeita; o tempo não poderá acrescentar coisa alguma à sua imagem sem deturpá-la; ela conservará, para a memória, seu lugar e sua data” (*op. cit.*, p. 229). Em suma: “A lembrança de uma determinada leitura é uma representação, e somente uma representação” (*op. cit.*, p. 226); ao passo que a lição aprendida é, como acabamos de dizer, “agida” mais do que representada, é privilégio da lembrança-representação permitir-nos voltar a subir “a encosta de nossa vida passada para nela buscar uma determinada imagem” (*op. cit.*, p. 227). À memória que repete, opõe-se a memória que imagina: “Para evocar o passado em forma de imagens, é preciso poder abstrair-se da ação presente, é preciso atribuir valor ao inútil, é preciso querer sonhar. Talvez o homem seja o único ser capaz de um esforço desse tipo” (*op. cit.*, p. 228).

Esse texto é de uma enorme riqueza. Em sua sobriedade cristalina, expõe o problema mais amplo da relação entre ação e representação, da qual o exercício de memorização é apenas um aspecto, como mostraremos no próximo capítulo. Da mesma forma, Bergson enfatiza o parentesco entre a lição decorada e “meu hábito de andar ou de escrever”. O que assim é valorizado é o conjunto a que pertence a recitação, o das habilidades, que têm, todas, a característica comum de estar disponíveis, sem exigir o esforço de aprender novamente, de reaprender; assim sendo, todas estão aptas a ser mobilizadas em múltiplas oportunidades, abertas por sua vez a certa variabilidade. Ora, é a essas habilidades que, no amplo leque dos usos da palavra “memória”, aplicamos uma das acepções admitidas dessa palavra. O fenomenólogo poderá assim distinguir “lembrar-se como...” de “lembrar-se que...” (expressão essa que irá prestar-se a outras distinções ulteriores). Esse vasto império abrange habilidades de níveis muito diferentes. Primeiramente, encontramos as capacidades corporais e todas as modalidades do “eu posso”, que percorro em minha própria fenomenologia do “homem capaz”: poder falar, poder intervir no curso das coisas, poder narrar, poder dei-

29 Cf. Henri Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), in *Œuvres*, introdução de H. Gouhier, textos anotados por A. Robinet, edição do centenário, Paris, PUF, 1963, pp. 225-235. Um estudo sistemático das relações entre psicologia e metafísica neste trabalho será proposto na terceira parte, no âmbito de uma investigação dedicada ao esquecimento (cf. adiante pp. 445-447).

xar atribuir-se uma ação reconhecendo ser seu verdadeiro autor. Cabe acrescentar os costumes sociais, os costumes morais, todos os *habitus* da vida em comum, uma parte dos quais é praticada nos rituais sociais ligados aos fenômenos de comemoração, que, mais adiante, oporemos aos fenômenos de rememoração, atribuídos unicamente à memória privada. Dessa forma, diversas polaridades coincidem. Encontraremos outras igualmente significativas no âmbito da presente consideração, nas quais a ênfase recai na aplicação do critério de distanciamento temporal.

O fato de se tratar, no plano fenomenológico, de uma polaridade, e não de uma dicotomia, é atestado pelo papel eminente desempenhado por fenômenos situados entre os dois pólos que Bergson opõe, de acordo com o espírito de seu método habitual de divisão.

A segunda dupla de opostos é constituída pelo par *evocação/busca*.

Entendamos por evocação o aparecimento atual de uma lembrança. É a esta que Aristóteles destinava o termo *mnēmē*, designando por *anamnēsis* o que chamaremos, mais adiante, de busca ou recordação. E ele caracterizava a *mnēmē* como *pathos*, como afecção: ocorre que nos lembramos disto ou daquilo, nesta ou naquela ocasião; então, temos uma lembrança. Portanto, é em oposição à busca que a evocação é uma afecção. Enquanto tal, em outras palavras, desconsiderando sua posição polar, a evocação traz a carga do enigma que movimentou as investigações de Platão e de Aristóteles, ou seja, a presença agora do ausente anteriormente percebido, experimentado, aprendido. Esse enigma deve ser provisoriamente dissociado da questão levantada pela perseverança da afecção primordial, perseverança ilustrada pela famosa metáfora da impressão do sinete e, conseqüentemente, da questão de saber se a fidelidade da lembrança consiste numa semelhança da *eikōn* com a impressão primeira. As neurociências encarregaram-se desse problema sob o título dos rastros mnésicos. Ele não deve monopolizar a nossa atenção: fenomenologicamente falando, nada sabemos do substrato corporal e, mais precisamente, cortical da evocação, nem temos esclarecimentos sobre o regime epistemológico da correlação entre a formação, a conservação e a ativação desses rastros mnésicos e os fenômenos que caem sob o olhar fenomenológico. Esse problema, que depende da categoria da causalidade material, deve ser deixado entre parênteses o maior tempo possível. Reservo-me a tarefa de enfrentá-lo na terceira parte deste trabalho. Em contrapartida, o que deve ser alçado ao primeiro plano, na esteira de Aristóteles, é a menção da anterioridade da “coisa” lembrada em relação à sua evocação presente. Nessa menção consiste a dimensão cognitiva da memória, seu caráter de saber. É em virtude desse traço que a memória pode ser considerada confiável ou não, e que deficiências propriamente cognitivas devem ser levadas em conta, sem que nos apressemos em submetê-las a um modelo patológico, com o nome desta ou daquela forma de amnésia.

Voltemo-nos para o outro pólo do par evocação/busca. É ele que a denominação grega da *anamnēsis* designava. Platão a mitificara ligando-a a um saber pré-natal do qual estaríamos afastados por um esquecimento ligado à inauguração da vida da alma

num corpo, em outra parte qualificado de tûmulo (*sôma-sêma*), esquecimento, de certo modo natal, que faria da busca um reaprender do esquecimento. Aristóteles, no segundo capítulo do tratado acima analisado, naturalizou, de certo modo, a *anamnēsis*, comparando-a àquilo que, na experiência cotidiana, chamamos de recordação. Junto com todos os socráticos, designo a recordação com o termo emblemático de busca (*zētēsis*). A ruptura com a *anamnēsis* platônica não é, porém, completa, na medida em que o *ana* de *anamnēsis* significa volta, retomada, recobrimento do que anteriormente foi visto, experimentado ou aprendido, portanto, de alguma forma, significa repetição. Assim, o esquecimento é designado obliquamente como aquilo contra o que é dirigido o esforço de recordação. É a contracorrente do rio *Lēthē* que a *anamnésia* opera. Buscamos aquilo que tememos ter esquecido, provisoriamente ou para sempre, com base na experiência ordinária da recordação, sem que possamos decidir entre duas hipóteses a respeito da origem do esquecimento: trata-se de um apagamento definitivo dos rastros do que foi aprendido anteriormente, ou de um impedimento provisório, este mesmo eventualmente superável, oposto à sua reanimação? Essa incerteza quanto à natureza profunda do esquecimento dá à busca o seu colorido inquieto³⁰. Quem busca não encontra necessariamente. O esforço de recordação pode ter sucesso ou fracassar. A recordação bem-sucedida é uma das figuras daquilo a que chamaremos de memória “feliz”.

Quanto ao mecanismo da recordação, evocamos, no âmbito do comentário do tratado de Aristóteles, o leque dos processos empregados, desde a associação quase mecânica até o labor de reconstrução, que Aristóteles aproxima do *sullogismos*, do raciocínio.

Eu gostaria de dar aqui, aos textos antigos, um eco moderno. Mais uma vez, é a Bergson que recorrerei, reservando, para um exame mais completo, a teoria fundamental de *Matéria e Memória*, que enquadra os empréstimos pontuais que faço aqui, das análises direcionadas de Bergson. Estou pensando no ensaio intitulado “Esforço intelectual” em *A energia espiritual*³¹, detendo-me principalmente nas páginas dedicadas ao “esforço de memória”.

A distinção principal está entre a “recordação laboriosa” e a “recordação instantânea” (Bergson, *L'Énergie spirituelle*, pp. 932-938), podendo a recordação instantânea ser considerada como o grau zero da busca e a recordação laboriosa, como sua forma expressa. O interesse primordial do ensaio de Bergson reside na luta dirigida contra a redução, operada pelo associacionismo, de todas as modalidades de busca à mais mecânica dentre elas. A distinção entre as duas formas de recordação se encaixa numa investigação mais ampla, colocada sob uma única questão: “Qual é a característica intelectual do esforço intelectual?” (*op. cit.*, p. 931). Daí o título do ensaio. A amplitude e a precisão da questão merecem ser realçadas uma a uma. De um lado, a recordação

30 Nosso capítulo sobre o esquecimento (terceira parte, cap. 3) irá deter-se longamente nesta ambigüidade.

31 Bergson, “Effort intellectuel”, *L'Énergie spirituelle*, in *Œuvres*, *op. cit.*, pp. 930-959.

da lembrança pertence a uma imensa família de fatos psíquicos: “Quando rememoramos fatos passados, quando interpretamos fatos presentes, quando ouvimos um discurso, quando acompanhamos o pensamento de outrem e quando nos escutamos pensar a nós mesmos, enfim quando um sistema complexo de representações ocupa nossa inteligência, sentimos que podemos tomar duas atitudes diferentes, uma de tensão e a outra de relaxamento, que se distinguem principalmente pelo fato de que o sentimento do esforço está presente numa e ausente na outra” (*op. cit.*, p. 930). De outro lado, a questão precisa é esta: “O jogo das representações é o mesmo nos dois casos? Os elementos intelectuais são da mesma espécie e mantêm entre si as mesmas relações?” (*op. cit.*, pp. 930-931). Como se vê, a questão não poderia deixar de interessar as ciências cognitivas contemporâneas.

Se a questão da recordação encabeça o exame aplicado às diversas espécies de trabalho intelectual, é porque a gradação “do mais fácil, que é reprodução, ao mais difícil, que é produção ou invenção” (*op. cit.*, p. 932), é ali mais marcada. Além disso, o ensaio pode apoiar-se na distinção operada em *Matéria e Memória* entre “uma série de ‘planos de consciência’ diferentes, desde a ‘lembrança pura’, ainda não traduzida em imagens distintas, até essa mesma lembrança atualizada em sensações nascentes e em movimentos iniciados” (*ibid.*). É em semelhante travessia dos planos de consciência que consiste a evocação voluntária de uma lembrança. É então proposto um modelo para separar a parte de automatismo, de recordação mecânica, e a de reflexão, de reconstituição inteligente, intimamente mescladas na experiência comum. Vale lembrar que o exemplo escolhido é o da recordação de um texto decorado. É, pois, no momento da aprendizagem que é feita a separação entre dois tipos de leitura; à leitura analítica, que privilegia a hierarquia entre idéia dominante e idéias subordinadas, Bergson opõe seu famoso conceito de *esquema dinâmico*: “Entendemos com isso que essa representação contém menos as próprias imagens do que a indicação daquilo que é preciso fazer para reconstituí-las” (*op. cit.*, p. 937). O caso do jogador de xadrez, capaz de conduzir de cabeça diversas partidas sem olhar os tabuleiros, é nesse aspecto exemplar: “o que está presente no espírito do jogador é uma composição de forças, ou melhor, uma relação entre potências aliadas-hostis” (*op. cit.*, p. 938). Cada partida é assim memorizada como um todo segundo seu perfil próprio. Portanto, é no método de aprendizagem que tem de ser buscada a chave do fenômeno de recordação, por exemplo, o da busca inquieta de um nome recalcitrante: “Uma impressão de estranheza, mas não de estranheza indeterminada” (*op. cit.*, p. 939). O esquema dinâmico opera à moda de um guia “indicando uma certa *direção de esforço*” (*op. cit.*, p. 40). Neste exemplo, como em muitos outros, “a essência do esforço de memória parece ser o fato de *desenvolver* um esquema, se não simples, pelo menos concentrado numa imagem com elementos distintos, ou mais ou menos independentes uns dos outros” (*ibid.*). É esse o modo de travessia dos planos de consciência, de “descida do esquema para a imagem” (*op. cit.*, p. 941). Diremos então que o “esforço de recordação consiste em converter uma representação esquemática cujos elementos se interpenetram numa representação em imagens cujas partes se justapõem” (*ibid.*). É nesse

aspecto que o esforço de recordação constitui um caso de esforço intelectual e se aparenta com o esforço de intelecção examinado no capítulo 2 de *Matéria e Memória*: “Quer se trate de seguir uma demonstração, de ler um livro, de ouvir um discurso” (*op. cit.*, p. 942), “o sentimento do esforço de intelecção se produz no trajeto do esquema à imagem” (*op. cit.*, p. 946). Resta examinar o que faz do trabalho de memória, de intelecção ou de invenção um esforço, a saber, a *dificuldade* que tem por signo um incômodo experimentado ou o encontro de um obstáculo, enfim, o aspecto propriamente temporal de diminuição de ritmo e de atraso. Combinações antigas resistem ao remanejamento exigido, tanto do esquema dinâmico como das próprias imagens nas quais o esquema procura se inscrever. É o hábito que resiste à invenção: “Nessa hesitação toda especial deve encontrar-se a característica de esforço intelectual” (*op. cit.*, p. 954). E “concebe-se que essa indecisão da inteligência se prolongue numa *inquiétude* do corpo” (*op. cit.*, p. 949). O próprio caráter penoso tem, pois, a sua marca temporal sentida afetivamente. Existe *pathos* na *zētēsis*, “afecção” na “busca”. Assim se entrecruzam a dimensão intelectual e a dimensão afetiva do esforço de recordação, como em qualquer outra forma de esforço intelectual.

No final deste estudo da recordação, gostaria de fazer uma breve menção da relação entre o esforço de recordação e o esquecimento (antes de reexaminar devidamente, na terceira parte deste trabalho, problemas a respeito do esquecimento que aqui encontramos dispersos).

É de fato o esforço de recordação que oferece a melhor ocasião de fazer “memória do esquecimento”, para falar por antecipação como Santo Agostinho. A busca da lembrança comprova uma das finalidades principais do ato de memória, a saber, lutar contra o esquecimento, arrancar alguns fragmentos de lembrança à “rapacidade” do tempo (Santo Agostinho *dixit*), ao “sepultamento” no esquecimento. Não é somente o caráter penoso do esforço de memória que dá à relação sua coloração inquieta, mas o temor de ter esquecido, de esquecer de novo, de esquecer amanhã de cumprir esta ou aquela tarefa; porque amanhã será preciso não esquecer... de se lembrar. Aquilo que, no próximo estudo, chamaremos de dever de memória consiste essencialmente em dever de não esquecer. Assim, boa parte da busca do passado se encaixa na tarefa de não esquecer. De maneira mais geral, a obsessão do esquecimento passado, presente, vindouro, acrescenta à luz da memória feliz a sombra de uma memória infeliz. Para a memória meditativa — a *Gedächtnis* —, o esquecimento continua a ser, ao mesmo tempo, um paradoxo e um enigma. Um paradoxo, tal como o expõe o Santo Agostinho retórico: como *falar* do esquecimento senão sob o signo da lembrança do esquecimento, tal como o autorizam e caucionam o retorno e o reconhecimento da “coisa” esquecida? Senão, não saberíamos que esquecemos. Um enigma, porque não sabemos, de saber fenomenológico, se o esquecimento é apenas impedimento para evocar e para encontrar o “tempo perdido”, ou se resulta do inelutável desgaste, “pelo” tempo, dos rastros que em nós deixaram, sob forma de afecções originárias, os acontecimentos supervenientes. Para resolver o enigma, seria necessário não só desimpedir e liberar o fundo

de esquecimento absoluto sobre o qual se destacam as lembranças “preservadas do esquecimento”, mas também articular aquele não-saber relativo ao fundo de esquecimento absoluto ao saber *exterior* — particularmente o das neurociências e das ciências cognitivas — concernente aos rastros mnésicos. Não deixaremos de evocar, no devido momento, essa difícil correlação entre saber fenomenológico e saber científico³².

Deve ser concedido um lugar à parte e eminente à distinção introduzida por Husserl, nas *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*³³, entre retenção ou lembrança primária e reprodução ou lembrança secundária. Lê-se essa distinção na segunda seção das *Lições* de 1905 sobre a consciência íntima do tempo, que formam a primeira parte das *Lições* completada pelos adendos e complementos do período 1905-1910. Fiz questão de separar as análises que se referem efetivamente à face objetiva da memória, como confirma a tradução de *Erinnerung* por “lembrança”, e de acrescentar a elas, na continuação deste capítulo, as considerações de Husserl a respeito da relação entre lembrança e imagem. Ao destacar essa seção do contexto dominante das *Lições*, preservo-a da influência do idealismo subjetivista enxertado na vertente reflexiva da memória (cujo exame postergarei até o capítulo final de nossa fenomenologia da memória). Confesso que essa liberação opera em oposição à dinâmica de conjunto das *Lições* de 1905, que, da primeira à terceira seção, as faz percorrer uma série de “degraus de constituição” (Husserl, *Lições*, § 34), em que o caráter objetivo da constituição se apaga progressivamente em benefício da autoconstituição do fluxo da consciência; os “objetos temporais” — ou seja, as coisas que duram — aparecem então como “unidades constituídas” (*op. cit.*, § 37) na pura reflexividade da consciência íntima do tempo. Meu argumento é aqui que a famosa *epokhē*, sobre a qual se abre o trabalho e de onde resulta a exclusão do tempo objetivo — aquele tempo que a cosmologia, a psicologia e as outras ciências humanas consideram uma realidade formal, é certo, mas solidária com o estatuto realista dos fenômenos que enquadra — não revela, no início, um fluxo puro, mas uma experiência (*Erfahrung*) temporal que tem, na lembrança, sua face objetiva; a constituição de primeiro nível é de uma coisa que dura, por menor que seja essa objetividade, primeiramente sobre o modelo do som que continua a soar, depois, da melodia que rememoramos posteriormente. Mas, a cada vez, “alguma coisa” dura. A *epokhē* revela, certamente, simples vivências, as “vivências do tempo” (*op. cit.*, § 2, p. 15). Mas, nessas vivências, são visados “*data* ‘objetivamente temporais’ ” (§ 2). São denominados “objetividade” (*ibid.*), e comportam “verdades *apriorísticas*” que pertencem “aos momentos constitutivos da objetividade” (*ibid.*). Se, desde o início da leitura, a referência a esse aspecto “objetivo” parece provisória, é porque se levanta uma questão radical, a da “origem” do tempo” (*ibid.*) que se quer subtrair ao reinado da psicologia sem, contudo, recair na órbita do transcendentalismo kantiano. A questão proposta pela experiência

32 Cf. adiante, terceira parte, cap. 3 sobre o esquecimento, pp. 428-435.

33 Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tradução francesa de H. Dussort, Paris, PUF, col. “Épiméthée”, 1964.

de um som que dura e de uma melodia que volta é a da espécie de persistência que faz com que “o que foi percebido permaneça presente durante um lapso de tempo, mas não sem se modificar” (*op. cit.*, § 3, p. 19). A questão é: o que é permanecer para uma coisa que dura? O que é a duração temporal? Esta pergunta não é diferente das feitas por William James e Henri Bergson com vocábulos semelhantes: durar, permanecer, persistir. De que modificação se trata? É uma espécie de associação (Brentano)? É uma espécie de comparação recapitulativa a partir do último som (W. Stern)? Podemos descartar essas soluções, mas não o problema, a saber, “a apreensão de objetos temporais transcendentais que se estendem numa duração” (*op. cit.*, § 7, p. 35). Chamemos “objetos temporais” (*Zeitobjekten*) a esses objetos na base dos quais proporemos posteriormente a questão da constituição do tempo, considerado então uma duração não diferenciada por coisas que duram. Da percepção da duração de alguma coisa, a análise oscilará então para o exame da duração da percepção enquanto tal. Então, o som, a melodia não serão mais tematizados, mas somente sua duração não-objetivável. É alguém desse deslocamento de ênfase que a notável distinção entre lembrança imediata ou retenção e lembrança secundária (relembração) ou reprodução adquire seu sentido.

A experiência descrita tem uma base, o presente, o presente do som que ressoa agora: “quando o fazemos soar, eu o ouço como presente, mas enquanto continua a soar, ele tem um presente sempre novo, e o presente a cada vez precedente se converte num passado” (*op. cit.*, § 7, p. 37). É essa modificação que constitui o tema da descrição. Há um “cada vez” presente. A situação descrita não é, nesse aspecto, diferente da considerada por Santo Agostinho no Livro XI das *Confissões*: a modificação é do presente. Na verdade, Santo Agostinho ignora a exclusão de toda tese transcendente e a redução do som “a um simples dado hilético” (*op. cit.*, § 8, p. 37). Mas a idéia de que alguma coisa começa e cessa, começa e, depois de seu fim, “cai” no mais longínquo passado, é comum. Propõe-se então a idéia de “retenção”: “nessa recaída”, eu o “retenho” ainda, eu o tenho numa “retenção”, e, enquanto ela se mantém, “ele tem sua temporalização própria, ele é o mesmo, sua duração é a mesma” (*ibid.*). Nesse estágio da análise, as duas proposições se sobrepõem: o som é o mesmo, sua duração é a mesma. Depois, a segunda absorverá a primeira. Passaremos, então, da fenomenologia da lembrança à da consciência íntima do tempo. A transição é preparada pela observação de que posso dirigir meu olhar para “a maneira pela qual [o som] ‘é dado’” (*op. cit.*, § 8, p. 38). Então, os “modos” e sua continuidade, num “fluxo contínuo”, passarão para o primeiro plano. Mas não será abolida a referência ao agora, que, no início da análise que aqui fazemos, é a fase de um som, essa fase que se denomina “consciência do som em seu início” (*op. cit.*, § 8, p. 37): “o som é dado, isto é, tenho consciência dele como presente” (*op. cit.*, § 8, p. 38). Num estágio posterior da análise, poderemos discernir na referência tenaz ao presente o reinado daquilo que Heidegger e os que ele influenciou denunciavam como uma “metafísica da presença”³⁴. No estágio em que aqui interrompemos a

34 No capítulo 3, evocaremos as importantes análises que R. Bernet dedica à fenomenologia do tempo em Husserl.

análise, a referência ao presente coincide com a experiência cotidiana que temos das coisas que começam, continuam e deixam de aparecer. Começar constitui uma experiência irrecusável. Sem ela, não compreenderíamos o que significa continuar, durar, permanecer, cessar. E sempre um algo começa e cessa. Aliás, o presente não deve ser identificado à presença — em nenhum sentido metafísico que seja. A fenomenologia da percepção não tem mesmo nenhum direito exclusivo sobre a descrição do presente. O presente é também o do gozar e do sofrer, e, de maneira mais significativa para uma investigação sobre o conhecimento histórico, presente de iniciativa. O que podemos então criticar legitimamente em Husserl, nesse estágio inicial de sua análise, é o fato de ter ele fechado a fenomenologia do presente sobre a objetividade percebida, em detrimento da objetividade afetiva e prática. Nesses limites, sua tese é simplesmente a de que a percepção não é instantânea e que a retenção não é uma forma de imaginação, mas consiste numa modificação da percepção. A percepção de alguma coisa dura. O distanciamento “do instante presente atual” (*op. cit.*, § 9, p. 39) ainda é um fenômeno de percepção e não de imaginação. E é de um algo que dizemos que dura: “A ‘consciência’, o ‘vívido’, relaciona-se com seu objeto por intermédio de um aparecimento, no qual reside precisamente ‘o objeto em seu modo’” (*op. cit.*, § 9, p. 41). A fenomenologia da memória é inicialmente a da lembrança, se entendermos por isso “o objeto em seu modo”. O que chamamos presente, passado, são “caracteres de escoamento” (*op. cit.*, § 10, p. 41), fenômenos eminentemente imanentes (no sentido de uma transcendência reduzida ao estatuto da hilética).

Se se pode discernir uma tensão na análise, antes de a distinção entre retenção e relembração entrar em cena, é entre a parada no presente atual e a indivisibilidade em fragmentos do fenômeno de escoamento. Mas não se pode criticar em Husserl essa tensão como uma inconseqüência resultante de uma complacência metafísica: ela é constitutiva do fenômeno descrito. De fato, pode-se passar sem parar, como o próprio tempo, de uma fase a outra da duração do mesmo objeto, ou parar numa fase: o começo é pura e simplesmente a mais notável dessas paradas, mas a cessação também é. Assim, começamos a fazer e paramos de fazer. O agir, em particular, tem seus nós e seus ventres, suas rupturas e seus impulsos; o agir é vigoroso. E, na sucessão mais uniforme da percepção, a distinção entre começar, continuar e cessar é perfeitamente razoável. É como começo que o presente faz sentido e que a duração traz modificação: “enquanto surge sempre um novo presente, o presente se torna um passado e, assim, toda a continuidade de escoamento dos passados do ponto precedente ‘vai caindo’ uniformemente na profundidade do passado” (*op. cit.*, § 10, p. 43). Quando se fala de “ponto-origem” (*op. cit.*, § 11, p. 43), é no âmbito da relação começar-continuar-cessar. A impressão é originária, num sentido não metafísico, no sentido daquilo que simplesmente começa e faz que haja um antes e um depois. O presente muda incessantemente, mas também surge incessantemente: aquilo que chamamos de acontecer. A partir daí, todo o escoamento não passa de “retenção de retenções” (*op. cit.*, § 11, p. 44). Mas a distinção começar/durar não deixa de significar, a tal ponto que uma continuidade pode reunir-se em “um ponto da atualidade, que se oferece

em degradês retencionais” (*ibid.*), o que Husserl gosta de comparar a uma cauda de cometa. Falamos, então, de duração “passada” (*op. cit.*, § 11, p. 45). Esse ponto terminal é analisado mesmo em continuidade de retenções; mas, enquanto terminal, ele se dá numa “apreensão de agora” (*ibid.*), núcleo da cauda de cometa³⁵.

O que acontece, então, com o termo eventual do enfraquecimento que seria o desvanecimento? Husserl, que o evoca (*op. cit.*, § 11), fala de imperceptibilidade, sugerindo assim o caráter limitado do campo temporal como do campo de visibilidade. A observação vale também para o diagrama do § 10: “não foi previsto nenhum fim da retenção” (nota de Husserl), o que, segundo alguns autores, daria lugar tanto à confissão de um esquecimento inelutável quanto a levar em consideração uma persistência inconsciente do passado.

Em resumo, chamar de originário o instante do passado próprio para a retenção, é negar que esta seja uma figuração por imagem. É essa distinção que reexaminaremos com base em textos inéditos e pertencentes a outro ciclo de análises apoiadas na oposição posicional/não posicional. Nas *Lições* de 1905 prevalece a oposição impressional/retencional. Essa distinção é suficiente para distinguir o agora da consciência do “que acabou de passar” que dá uma extensão temporal à percepção. Todavia, já está estabelecida uma oposição ao imaginário: na verdade, ela já estava estabelecida desde a crítica de Brentano na primeira seção. Quanto à distinção entre impressão/retenção, sobre a qual nos concentramos aqui, ela procede, segundo Husserl, de uma necessidade eidética. Não se trata de um dado *de facto*: “professamos que é necessário *a priori* que a retenção seja precedida de uma percepção e, portanto, de uma impressão originária correspondente” (*op. cit.*, § 13, p. 48). Em outras palavras, para um algo que dura, continuar pressupõe começar. Podem-se opor reservas “bergsonianas” à equivalência entre o agora e o ponto, mas não à distinção começar/continuar. Essa distinção é constitutiva da fenomenologia da lembrança — daquela lembrança de que se diz: “o dado do passado, é a lembrança” (*op. cit.*, § 13, p. 50). E esse dado engloba necessariamente um momento de negatividade: a retenção não é a impressão; a continuidade não é o começo; neste sentido, ela consiste num “não-agora”: “passado e agora se excluem” (*ibid.*). Durar é, de certo modo, superar essa exclusão. Durar, é permanecer o mesmo. É o que significa a palavra “modificação”.

É em relação a essa exclusão — a esse não-agora primordial — do passado, contudo retido, que se propõe uma polaridade de um novo gênero no próprio interior do não-agora da lembrança: a polaridade lembrança primária/lembrança secundária, retenção/reprodução.

A reprodução supõe que a lembrança primária de um objeto temporal como a melodia “desapareceu” e voltou. A retenção ainda estava presa à percepção do momento. A lembrança secundária não é absolutamente apresentação; é re-(a)apresentação; é a mesma melodia, mas “quase ouvida” (*op. cit.*, § 14, p. 50). A melodia há pouco ouvida

35 A esse respeito, o diagrama que acompanha a descrição do fenômeno de escoamento, no parágrafo 11, não deve enganar: trata-se de uma transcrição espacial sugerida pela equivalência entre o presente e o ponto.

“em pessoa” é agora rememorada, re-(a)presentada. A própria rememoração poderá, por sua vez, ser retida na forma do que acabou de ser rememorado, representado, reproduzido. É a essa modalidade da lembrança secundária que se podem aplicar as distinções propostas ademais entre evocação espontânea e evocação laboriosa, bem como entre graus de clareza. O essencial é que o objeto temporal reproduzido não tenha mais, por assim dizer, pé na percepção. Ele se desprende. É realmente passado. E, contudo, ele se encadeia, faz seqüência com o presente e sua cauda de cometa. O que está entre os dois é o que denominamos lapso de tempo. Na época das *Lições* de 1905 e dos *Complementos* do período 1905-1910, a reprodução está classificada entre os modos de imaginação (*op. cit.*, Suplemento II, pp. 132-136). Restará distinguir a imaginação colocante da imaginação irrealizante, sendo a ausência o único elo entre ambas, ausência de que Platão percebera a importante bifurcação entre fantástico e icônico, em termos de arte mimética. Falando aqui de “re-dado” da duração, Husserl evoca implicitamente o caráter tético diferencial da relembração³⁶. Que a reprodução seja também a imaginação, é a verdade limitada de Brentano (*op. cit.*, § 19): em termos negativos, reproduzir é não dar em pessoa. Ser mais uma vez dado, não é ser apenas dado. A diferença não é mais contínua, mas descontínua. Surge então, de forma temível, a questão de saber em que condições a “reprodução” é reprodução do passado. É da resposta a essa questão que depende a diferença entre imaginação e lembrança. É, pois, a dimensão posicional da relembração que faz a diferença: “a lembrança, ao contrário, coloca o que é reproduzido e lhe dá, ao colocá-lo, uma situação perante o agora atual e a esfera do campo temporal originário ao qual pertence a própria lembrança” (*op. cit.*, § 23). Aqui, Husserl remete ao Suplemento III: “As intenções de encadeamento da lembrança e da percepção. Os modos da consciência do tempo.” A esse custo, pode-se dizer do agora reproduzido que “recobre” um agora passado. Essa “segunda intencionalidade” corresponde ao que, em Bergson e outros, se chama reconhecimento — conclusão de uma busca feliz.

É nesse ponto que uma minuciosa análise dedicada à distinção entre *Erinnerung* e *Vorstellung* e reunida no volume XXIII das *Husserliana* encadeia-se na da segunda seção das *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*. Falarei sobre isso na última seção deste capítulo, no âmbito do confronto entre lembrança e imagem.

Gostaria de terminar este percurso das polaridades pela consideração de um par de termos opostos embora complementares, cuja importância se revelará plenamente no momento da transição da memória à história.

Falarei da polaridade entre *reflexividade* e *mundanidade*. Não nos lembramos somente de nós, vendo, experimentando, aprendendo, mas das situações do mundo, nas quais vimos, experimentamos, aprendemos. Tais situações implicam o próprio corpo e o corpo dos outros, o espaço onde se viveu, enfim, o horizonte do mundo e dos mundos, sob o qual alguma coisa aconteceu. Entre reflexividade e mundanidade, há mesmo uma polaridade na medida em que a reflexividade é um rastro irrecusável

36 A palavra *Phantasma* encontra-se na p. 65 (Husserl, *op. cit.*).

da memória em sua fase declarativa: alguém diz “em seu coração” que viu, experimentou, aprendeu anteriormente; sob esse aspecto, nada deve ser negado sobre o pertencimento da memória à esfera de interioridade — ao ciclo da *inwardness*, para retomar o vocabulário de Charles Taylor em *Sources of the Self*³⁷. Na da, salvo a sobrecarga interpretativa do idealismo subjetivista que impede esse momento de reflexividade de entrar em relação dialética com o pólo de mundanidade. A meu ver, é essa “pressuposição” que onera a fenomenologia husserliana do tempo, apesar de sua vocação para constituir-se sem pressuposição e para escutar apenas o ensinamento das “próprias coisas”. Aí está um efeito contestável da *epokhē* que, sob a aparência da objetivação, afeta a mundanidade. Deve-se acrescentar, é verdade, em defesa de Husserl, que a fenomenologia do *Lebenswelt*, exposta no último grande livro de Husserl, suprime parcialmente o equívoco, restituindo àquilo que chamamos globalmente de situação mundana seu direito de primordialidade, sem, contudo, romper com o idealismo transcendental das obras do período médio, que culmina em *Ideen I*, mas já se anuncia nas *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*.

As considerações que vêm a seguir devem muito à obra mestra de Edward Casey, *Remembering*³⁸. O único ponto de divergência que me afasta dele concerne à interpretação que deu aos fenômenos que descreveu admiravelmente: ele pensa dever sair da região balizada pelo tema da intencionalidade e, nesse caso, da fenomenologia husserliana, sob a pressão da ontologia existencial inaugurada por Heidegger em *Sein und Zeit*. Daí a oposição que rege sua descrição dos fenômenos mnemônicos entre duas grandes massas situadas sob o título de “Keeping memory in Mind” e a segunda, intitulada “Pursuing memory beyond Mind”. Mas o que significa *Mind* — termo inglês tão difícil de traduzir? Não se refere essa palavra à interpretação idealista da fenomenologia e de seu tema capital, a intencionalidade? Aliás, Casey leva em conta a complementaridade entre esses dois grandes conjuntos pois intercala entre eles o que denomina “mnemonic Modes”, a saber, “Reminding, Reminiscing, Recognizing”. Ademais, ele não hesita em dar a sua grande obra o título *A Phenomenological Study*. Permitam-me acrescentar uma palavra para mostrar minha profunda concordância com o empreendimento de Casey: aprecio mais do que tudo a orientação geral do trabalho, que visa a subtrair ao esquecimento a própria memória (daí o título da introdução, “Remembering forgotten. The amnesia of anamnesis” — ao qual responde o da quarta parte “Remembering re-membered”). Nesse aspecto, o livro é uma apologia daquilo que chamo a memória “feliz”, em oposição a descrições motivadas pela suspeita ou pela excessiva preeminência concedida aos fenômenos de deficiência, e mesmo à patologia da memória.

37 Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989; tradução francesa de C. Melançon, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Éd. du Seuil, col. “La couleur des idées”, 1998.

38 Edward S. Casey, *Remembering. A Phenomenological Study*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1987.

Nada direi de muito novo a respeito do pólo reflexivo do par aqui considerado, na medida em que podemos reunir sob esse título fenômenos que já apareceram em outros pares de opostos. Seria preciso remontar à polaridade memória própria/memória coletiva de nosso próximo estudo. Por outro lado, é por esta última, sob o título de “Commemoration”, que Casey termina sua “busca” da memória “para além do espírito”. Deveríamos depois agrupar, sob o título da reflexividade, o termo da “direita” de cada um dos pares precedentes: assim, na oposição entre hábito e memória, o lado hábito é o menos marcado no que se refere à reflexividade: efetuamos uma habilidade sem o notar, sem prestar atenção, sem estar *mindful*. Basta que uma execução se entrave para que sejamos chamados a tomar cuidado. *Mind your step!* Quanto ao par evocação/recordação, a reflexividade está em seu auge no esforço de recordação; ela é enfatizada pelo sentimento de penosidade ligado ao esforço; a evocação simples pode, nesse aspecto, ser considerada como neutra ou não marcada, na medida em que se diz que a lembrança sobrevém como presença do ausente; pode-se dizer que ela é marcada negativamente nos casos de evocação espontânea, involuntária, bem conhecida dos leitores da *Busca ... proustiana*; e, mais ainda, nos casos de irrupção obsessiva, que iremos considerar no próximo estudo; a evocação já não é simplesmente sentida (*pathos*), mas sofrida. A “repetição”, no sentido freudiano, é, então, o inverso da rememoração, que pode ser comparada, enquanto trabalho de lembrança, ao esforço de recordação acima descrito.

Os três “modos mnemônicos” que Casey intercala entre a análise intencional da memória mantida cativa, segundo ele, “*in Mind*”, e a busca da memória “*beyond Mind*” constituem realmente fenômenos transicionais entre o pólo de reflexividade e o pólo de mundanidade da memória.

O que significa *Reminding*? Não há um termo apropriado em francês, a não ser um dos empregos da palavra “lembrar”: isto me lembra aquilo, me faz pensar naquilo. Poderemos dizer memento, *aide-mémoire*, lembrete ou, com as neurociências, índice de recordação? Trata-se de fato de indicadores que visam a proteger contra o esquecimento. Distribuem-se dos dois lados da linha divisória entre a interioridade e a exterioridade; encontramos-os uma primeira vez na vertente da recordação, quer sob a forma fixa da associação mais ou menos mecânica da recordação de uma coisa por uma outra que lhe foi associada na aprendizagem, quer como uma das etapas “vivas” do trabalho de recordação; encontramos-os uma segunda vez como pontos de apoio exteriores para a recordação: fotos, cartões postais, agendas, recibos, lembretes (o famoso nó no lenço!). É dessa forma que esses sinais indicadores advertem contra o esquecimento no futuro: ao lembrar aquilo que deverá ser feito, eles previnem que se esqueça de fazê-lo (dar comida ao gato!).

Quanto a *Reminiscing*, trata-se de um fenômeno mais marcado pela atividade do que em *Reminding*; consiste em fazer reviver o passado evocando-o entre várias pessoas, uma ajudando a outra a rememorar acontecimentos ou saberes compartilhados, a lembrança de uma servindo de *reminder* para as lembranças da outra. Esse processo memorial pode certamente ser interiorizado sob a forma da memória meditativa, que

o *Gedächtnis* alemão traduz melhor, com o apoio do diário íntimo, das Memórias e antimemórias, das autobiografias, em que o suporte da escrita confere materialidade aos rastros conservados, reanimados e novamente enriquecidos por depósitos inéditos. Assim, faz-se provisão de lembranças para os dias vindouros, para o tempo dedicado às lembranças... Mas a forma canônica do *Reminiscing* é a conversação sob o regime da oralidade: “Escute, você se lembra de..., quando... você... nós...?” O modo do *Reminiscing* se estende, então, no mesmo nível de discursividade que a evocação simples em seu estágio declarativo.

Resta o terceiro modo mnemônico, que Casey denomina de transição: *Recognizing*, reconhecimento. O reconhecimento aparece primeiro como um complemento importante da recordação; poderíamos dizer que é sua sanção. Reconhecemos a lembrança presente como sendo a mesma e a impressão primeira visada como sendo outra³⁹. Assim, pelo fenômeno de reconhecimento, somos remetidos ao enigma da lembrança enquanto presença do ausente anteriormente encontrado. E a “coisa” reconhecida é duas vezes outra: como ausente (diferente da presença) e como anterior (diferente do presente). E é como outra, emanando de um passado outro, que ela é reconhecida como sendo a mesma. Essa alteridade complexa apresenta por sua vez graus que correspondem aos graus de diferenciação e de distanciamento do passado em relação ao presente. A alteridade é vizinha do grau zero no sentimento de familiaridade: nós nos encontramos nela, nos sentimos à vontade, em casa (*heimlich*) na fruição do passado ressuscitado. Por outro lado, a alteridade está em seu auge no sentimento de estranheza (a famosa *Unheimlichkeit* do ensaio de Freud, “inquietante estranheza”). Ela é mantida em seu grau médio, quando o acontecimento rememorado é, como diz Casey, trazido de volta “*back where it was*”. No plano da fenomenologia da memória, esse grau médio anuncia a operação crítica pela qual o conhecimento histórico restitui seu objeto ao reino do passado decorrido, fazendo dele o que Michel de Certeau denominava o “ausente da história”.

Mas o pequeno milagre do reconhecimento é de envolver em presença a alteridade do decorrido. É nisso que a lembrança é re-(a)apresentação, no duplo sentido do re-: para trás e de novo. Esse pequeno milagre é, ao mesmo tempo, uma grande cilada para a análise fenomenológica, na medida em que essa re-(a)apresentação corre o risco de encerrar de novo a reflexão na muralha invisível da representação, supostamente encerrada em nossa cabeça, “*in the Mind*”.

Mas não é tudo. Resta o fato de que o passado reconhecido tende a se fazer valer como passado percebido. Daí o estranho destino do reconhecimento, de poder ser tratado no quadro da fenomenologia da memória e no da percepção. Não esquecemos a famosa descrição, por Kant, da tripla síntese subjetiva: percorrer, ligar, reconhecer. Assim, a reconhecimento assegura a coesão do próprio percebido. É em termos similares que Bergson fala do desdobramento do esquema dinâmico em imagens como de um

39 O reconhecimento será objeto de uma atenção particular em nosso estudo do esquecimento. Cf. adiante, pp. 435-451.

retorno à percepção. Voltaremos ao tema na terceira seção deste capítulo ao tratarmos da composição em imagens da lembrança.

Terminada a travessia dos “modos mnemônicos”, que a tipologia de Casey põe a meio caminho entre os fenômenos que a fenomenologia da intencionalidade (sobrecarregada, no meu entender, pelo idealismo subjetivista) supostamente situa *in Mind*, e o que ela vai buscar *beyond Mind*, defrontamo-nos com uma série de fenômenos mnemônicos que implicam o corpo, o espaço, o horizonte do mundo ou de um mundo.

A meu ver, tais fenômenos não nos afastam da esfera da intencionalidade, mas revelam sua dimensão não reflexiva. Lembro-me de ter gozado e sofrido em minha carne, neste ou naquele período de minha vida passada; lembro-me de ter, por muito tempo, morado naquela casa daquela cidade, de ter viajado para aquela parte do mundo, e é daqui que eu evoco todos esses láis onde eu estava. Lembro-me da extensão daquela paisagem marinha que me dava o sentimento da imensidão do mundo. E, quando da visita àquele sítio arqueológico, eu evocava o mundo cultural desaparecido ao qual aquelas ruínas remetiam tristemente. Como a testemunha numa investigação policial, posso dizer sobre tais lugares que “eu estava lá”.

Começando pela memória corporal, é preciso dizer que ela se deixa redistribuir ao longo do primeiro eixo de oposições: do corpo habitual ao corpo dos acontecimentos, se podemos dizê-lo. A presente polaridade reflexividade/mundanidade recobre parcialmente a primeira de todas. A memória corporal pode ser “agida” como todas as outras modalidades de hábito, como a de dirigir um carro que está em meu poder. Ela varia segundo todas as variantes do sentimento de familiaridade ou de estranheza. Mas as provas, as doenças, as feridas, os traumatismos do passado levam a memória corporal a se concentrar em incidentes precisos que recorrem principalmente à memória secundária, à relembração, e convidam a relatá-los. Sob esse aspecto, as lembranças felizes, mais especialmente eróticas, não deixam de mencionar seu lugar singular no passado decorrido, sem que seja esquecida a promessa de repetição que elas encerravam. Assim, a memória corporal é povoada de lembranças afetadas por diferentes graus de distanciamento temporal: a própria extensão do lapso de tempo decorrido pode ser percebida, sentida, na forma da saudade, da nostalgia. O momento do despertar, tão magnificamente descrito por Proust no início da *Busca...*, é particularmente propício ao retorno das coisas e dos seres ao lugar que a vigília lhes atribuíra no espaço e no tempo. O momento da recordação é então o do reconhecimento. Esse momento, por sua vez, pode percorrer todos os graus da rememoração tácita à memória declarativa, mais uma vez pronta para a narração.

A transição da memória corporal para a memória dos lugares é assegurada por atos tão importantes como orientar-se, deslocar-se, e, acima de tudo, habitar. É na superfície habitável da terra que nos lembramos de ter viajado e visitado locais memoráveis. Assim, as “coisas” lembradas são intrinsecamente associadas a lugares. E não é por acaso que dizemos, sobre uma coisa que aconteceu, que ela teve lugar. É de

fato nesse nível primordial que se constitui o fenômeno dos “lugares de memória”, antes que eles se tornem uma referência para o conhecimento histórico. Esses lugares de memória funcionam principalmente à maneira dos *reminders*, dos indícios de recordação, ao oferecerem alternadamente um apoio à memória que falha, uma luta na luta contra o esquecimento, até mesmo uma suplementação tácita da memória morta. Os lugares “permanecem” como inscrições, monumentos, potencialmente como documentos⁴⁰, enquanto as lembranças transmitidas unicamente pela voz voam, como voam as palavras. É também graças a esse parentesco entre as lembranças e os lugares que a espécie de *ars memoriae* que vamos evocar no início do próximo estudo pôde ser estabelecida como método dos *loci*.

Esse vínculo entre lembrança e lugar levanta um difícil problema que se tornará maior na articulação da memória e da história, a qual também é geografia. Esse problema é o do grau de originalidade do fenômeno de datação, que tem como paralelo o problema de localização. Datação e localização constituem, sob esse aspecto, fenômenos solidários que comprovam o elo inseparável entre a problemática do tempo e a do espaço. O problema é o seguinte: até que ponto uma fenomenologia da datação e da localização pode se constituir sem recorrer ao conhecimento objetivo do espaço geométrico — euclidiano e cartesiano, digamos — e ao conhecimento objetivo do tempo cronológico, ele próprio articulado no movimento físico? É a questão levantada por todas as tentativas de reconquista de um *Lebenswelt* anterior — conceitualmente, se não historicamente — ao mundo (re)construído pelas ciências naturais. O próprio Bergson, tão atento em relação às ameaças de contaminação da experiência pura da duração pelas categorias espaciais, não se absteve de caracterizar a memória-lembrança, comparada à memória-hábito, pelo fenômeno de datação. Das leituras particulares, cuja evocação interrompe a recitação de uma lição, ele diz: “É como um acontecimento de minha vida, ele tem por essência trazer uma data e, por conseguinte, não poder repetir-se” (Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 226); e um pouco adiante, ao convidar a “imaginar duas memórias teoricamente independentes”, ele observa: “a primeira registraria, em forma de imagens-lembranças, todos os acontecimentos de nossa vida diária, à medida que eles se desenrolam; ela não deixaria escapar nenhum detalhe; a cada fato, a cada gesto, deixaria o seu lugar e a sua data” (*op. cit.*, p. 227). A data, como lugar no tempo, parece assim contribuir para a primeira polarização dos fenômenos mnemônicos divididos entre hábito e memória propriamente dita. Ela também é constitutiva da fase reflexiva ou, como dizem, declarativa da recordação; esforço de memória é, em grande parte, esforço de datação: quando? há quanto tempo? quanto durou? Husserl tampouco escapou à pergunta, bem antes do período da *Krisis*, desde as *Leçons...* Não posso dizer que um som começa, dura, termina, sem dizer quanto tempo ele dura. Ademais, dizer “B vem depois de A”, é reconhecer um caráter primordial à sucessão entre dois fenômenos distintos: a consciência de sucessão é um dado originário de consciência; é a percepção dessa

40 Sobre a relação entre documento e monumento, ver a segunda parte, cap. I, p. 186.

sucessão. Não estamos distantes de Aristóteles, para quem a distinção do antes e do depois é o discriminante do tempo em relação ao movimento. A consciência íntima do tempo, enquanto originária, já tem, segundo Husserl, seus *a priori* que regulam a sua apreensão.

Voltando à memória dos lugares, podemos, na esteira de Casey, tentar recuperar o sentido da espacialidade sobre a concepção abstrata do espaço geométrico. Ele reserva, para esta, o vocabulário do sítio e reserva o do lugar (*place*) para a espacialidade vivida. O lugar, diz ele, não é indiferente à “coisa” que o ocupa, ou melhor, que o preenche, da forma pela qual o lugar constitui, segundo Aristóteles, a forma escavada de um volume determinado. São alguns desses lugares notáveis que chamamos de memoráveis. O ato de habitar, evocado um pouco acima, constitui, a esse respeito, a mais forte ligação humana entre a data e o lugar. Os lugares habitados são, por excelência, memoráveis. Por estar a lembrança tão ligada a eles, a memória declarativa se compraz em evocá-los e descrevê-los. Quanto a nossos deslocamentos, os lugares sucessivamente percorridos servem de *reminders* aos episódios que aí ocorreram. São eles que, *a posteriori*, nos parecem hospitaleiros ou não, numa palavra, habitáveis.

Todavia, no início da segunda parte, na transição da memória à história, surgirá a questão de saber se um tempo histórico, um espaço geográfico podem ser concebidos sem o auxílio de categorias mistas que articulem o tempo vivido e o espaço vivido no tempo objetivo e no espaço geométrico que a *epokhē* submeteu a uma suspensão metódica em prol de uma fenomenologia “pura”.

Eis novamente levantada a questão, diversas vezes encontrada, do caráter ultimamente sustentável da *epokhē* husserliana. Seja qual for esse destino ulterior da memória das datas e dos lugares no plano do conhecimento histórico, é o elo entre memória corporal e memória dos lugares que legitima, a título primordial, a dessimplificação do espaço e do tempo de sua forma objetivada. O corpo constitui, desse ponto de vista, o lugar primordial, o aqui em relação ao qual todos os outros lugares são lá. Nesse aspecto, a simetria entre espacialidade e temporalidade é completa: “aqui” e “agora” ocupam a mesma posição, ao lado de “eu”, “tu”, “ele” e “ela”, entre os dêiticos que pontuam nossa linguagem. Aqui e agora constituem, em verdade, lugares e datas absolutos. Mas podemos manter por muito tempo essa suspensão do tempo e do espaço objetivados? Posso evitar ligar meu aqui ao lá delimitado pelo corpo de outrem sem recorrer a um sistema de lugares neutros? A fenomenologia da memória dos lugares parece ser apanhada, desde o início, num movimento dialético intransponível de dessimplificação do espaço vivido em relação ao espaço geométrico e de reimplicação de um pelo outro em todo processo de relacionamento do próprio com o alheio. Poderíamos considerar-nos como vizinhos de alguém diferente sem um esboço topográfico? E o aqui e o lá poderiam destacar-se no horizonte de um mundo comum se a cadeia das vizinhanças concretas não estivesse presa na grade de um grande cadastro em que os lugares são mais do que sítios? Os mais memoráveis lugares não pareceriam capazes de exercer sua função de memorial se não fossem também sítios notáveis no ponto de interseção da paisagem e da geografia. Em resumo, os lugares de memória

seriam os guardiões da memória pessoal e coletiva se não permanecessem “em seu lugar”, no duplo sentido do lugar e do sítio?

A dificuldade que evocamos aqui torna-se particularmente embaraçosa quando, na esteira de Casey, colocamos a análise dos fenômenos mnemônicos ligados à comemoração no final do percurso que se supõe afastar a memória de seu núcleo “mentalista”. Por certo, é perfeitamente legítimo recolocar a comemoração no quadro da polaridade reflexividade/mundanidade⁴¹. Mas então o preço dessa inserção da comemoração no quadro da mundanidade é particularmente alto: uma vez que enfatizamos a gestualidade corporal e a espacialidade dos rituais que acompanham os ritmos temporais de celebração, não podemos eludir a questão de saber em que espaço e em que tempo se desenrolam essas figuras festivas da memória. O espaço público, em cujo seio os celebrantes são reunidos, o calendário das festas, que pontuam os tempos fortes das liturgias eclesiais e das celebrações patrióticas poderiam exercer suas funções de reunião comunitária (*religio* é igual a *religare*?) sem a articulação do espaço e do tempo fenomenológicos no espaço e no tempo cosmológicos? Mais particularmente, os acontecimentos e os atos fundadores, geralmente situados num tempo afastado, não estão ligados ao tempo calendário, a ponto de este determinar, por vezes, o ponto zero do sistema oficial de datação⁴²? Questão mais radical ainda: a espécie de perenização, operada pela série das reafirmações rituais para além da morte um por um dos co-celebrantes, não faz de nossas comemorações o ato mais loucamente desesperado para fazer frente ao esquecimento em sua mais sorrateira forma de apagamento dos rastros, de devastação? Ora, esse esquecimento parece operar no ponto de articulação do tempo e do movimento físico, naquele ponto em que, observa Aristóteles na *Física*, IV, 12, 221 a-b, o tempo “‘consome’ e ‘desfaz’”. É com essa nota de hesitação que interrompo, mais do que acabo, este esboço de uma fenomenologia da memória.

41 Podemos situar também o ato de comemoração no par memória-hábito/memória-lembrança. A mediação de textos (narrativas fundadoras, manuais litúrgicos) opera, nesse aspecto, à maneira dos *reminders* evocados um pouco acima; não há efetuação ritual sem a evocação de um mito que orienta a lembrança para o que é digno de ser comemorado. As comemorações são, assim, espécies de evocações, no sentido de reatualização, eventos fundadores apoiados pelo “chamado” a lembrar-se que soleniza a cerimônia — comemorar, observa Casey, é solenizar tomando seriamente o passado e celebrando-o em cerimônias apropriadas (Casey, *Remembering*, *op. cit.*, p. 223). Uma abordagem mais crítica do que descritiva do fenômeno público da comemoração será proposta na terceira parte, no âmbito de uma filosofia crítica da história. Será preciso primeiro atravessar a espessura da epistemologia do conhecimento histórico. Uma primeira menção das ciladas ligadas ao elogio das comemorações será proposta no capítulo seguinte, pp. 98-104.

42 Por certo, não se devem limitar os atos de comemoração às celebrações religiosas e patrióticas; as louvações e as pompas fúnebres também são celebrações; eu diria que elas se desenvolveram no tempo dos parentes e amigos, a meio caminho entre a memória privada e a memória social; mas esse tempo dos parentes e amigos e o espaço que está ligado a ele — cemitério, monumento aos mortos —, recorta-se contra o fundo do espaço público e do tempo social. Todas as vezes que pronunciamos ou escrevemos a frase: “em memória de...”, inscrevemos o nome daqueles que trazemos à memória no grande livro da co-lembrança, que se inscreve, por sua vez, no tempo maior.

III. A lembrança e a imagem

Com o título “A lembrança e a imagem”, atingimos o ponto crítico de toda a fenomenologia da memória. Já não se trata de uma polaridade suscetível de ser abarcada por um conceito genérico como o de memória, mesmo desdobrado entre a simples presença da lembrança — a *mnēmē* dos gregos — e a recordação, a *recollection* — a *anamnēsis* dos gregos. A questão embaraçosa é a seguinte: é a lembrança uma espécie de imagem, e, em caso afirmativo, qual? E se, por uma análise eidética apropriada, se verificasse ser possível dar conta da diferença essencial entre imagem e lembrança, como explicar seu entrelaçamento, e mesmo a confusão entre ambas, não só ao nível da linguagem, mas no plano da experiência viva: não falamos de lembrança-imagem, e até da lembrança como de uma imagem que fazemos do passado? O problema não é novo: a filosofia ocidental herdou-o dos gregos e de suas variações em torno do termo *eikōn*... Certamente, dissemos e repetimos que a imaginação e a memória tinham como traço comum a presença do ausente, e como traço diferencial, de um lado, a suspensão de toda posição de realidade e a visão de um irreal, do outro, a posição de um real anterior. E, no entanto, nossas análises mais difíceis vão ser dedicadas a restabelecer as linhas da transferência de uma problemática sobre a outra. Que necessidade faz que, depois de ter separado a imaginação e a memória, seja preciso associá-las de maneira diferente da que presidiu à sua dissociação? Em resumo: que necessidade eidética manifesta a expressão lembrança-imagem, que não deixou de assombrar nossa fenomenologia da memória e que voltará com toda força no plano da epistemologia da operação historiográfica sob o título da representação historiadora do passado⁴³?

É Husserl que vamos tomar como primeiro guia na investigação das diferenças eidéticas entre imagem e lembrança. É considerável a contribuição de Husserl para essa discussão, embora suas análises fragmentárias, que se estendem por mais de vinte e cinco anos, não tenham resultado numa obra construída. Porém, diversas delas foram reunidas no volume XXIII das *Husserliana* sob o título de *Vorstellung, Bild, Phantasie (1898-1925)*⁴⁴, cujo vocabulário é imposto pelo estado da discussão, no final do século XIX, em torno de pensadores tão importantes quanto Brentano. Nessas análises, de uma paciência e de uma honestidade intelectual desconcertantes, louvo pessoalmente a segunda contribuição principal da fenomenologia descritiva para a problemática da memória, ao lado das análises dedicadas à retenção e à relembração nas duas primeiras seções das *Lições de 1905 sobre a consciência íntima do tempo*. É justamente para a correlação entre essas duas séries paralelas que desejo atrair a atenção do leitor: ambas têm a ver com a vertente “objetiva” da *Erinnerung* que pode, com razão, ser designada pelo substantivo “lembrança”.

43 Ver a segunda parte, cap. 3.

44 *Husserliana*, XXIII (denotado *HUA XXIII*), *Vorstellung, Bild, Phantasie (1898-1925)*, texto editado e introduzido por Eduard Marbach, Dordrecht, Boston, Londres, Nijhoff, 1980.

De fato, esses textos laboriosos exploram as diferenças específicas que distinguem, por seus correlatos “objetais” (*Gegenständlichen*), uma variedade de atos de consciência caracterizados por sua intencionalidade específica. A dificuldade da descrição não procede apenas do entrelaçamento desses correlatos, mas também do congestionamento da linguagem por usos anteriores, quer sejam altamente tradicionais, como o emprego do termo *Vorstellung*, imperativa mas desastrosamente traduzido por “representação”, quer sejam impostos pela discussão da época. Assim, a palavra *Vorstellung*, incontornável a partir de Kant, agrupava todos os correlatos de atos sensíveis, intuitivos, distintos do juízo: uma fenomenologia da razão, que Husserl não parou de projetar, não podia prescindir dela. Mas a comparação com a percepção e com todos os outros atos sensíveis intuitivos oferecia uma abordagem mais promissora. É por ela que Husserl optou obstinadamente: ela impôs distinguir uma variedade de “modos de apresentação” de alguma coisa, a percepção que constitui a “apresentação pura e simples”, *Gegenwärtigung*, todos os outros atos sendo classificados sob a rubrica presentificação, *Vergegenwärtigung* (sendo o termo traduzido também por “re-(a)presentação”, com o risco de confundir “re-(a)presentação” e “representação”-*Vorstellung*).

O título do volume de Husserl abrange o campo de uma fenomenologia das presentificações intuitivas. Vemos onde pode ocorrer a imbricação com a fenomenologia da lembrança: esta é uma espécie de presentificação intuitiva que tem a ver com o tempo. Husserl coloca muitas vezes seu programa sob a égide de uma “fenomenologia da percepção, do *Bild*, da *Phantasie*, do tempo, da coisa (*Ding*)”, fenomenologia que ainda está por fazer. O fato de a percepção e seu modo de apresentação serem tidos como referência não deve levar a suspeitar prematuramente de uma “metafísica da presença” qualquer: trata-se da apresentação de alguma coisa com seu caráter distintivo de intuitividade. Por outro lado, todos os manuscritos do volume têm a ver com os modos objetais, que têm como quinhão a intuitividade, mas que diferem da percepção pela não-apresentação de seu objeto. É o seu traço comum. As diferenças vêm depois. Quanto ao lugar da lembrança nesse leque, ele permanece determinado de modo incompleto, enquanto seu elo com a consciência do tempo não é estabelecido; mas esse elo pode se dar no nível das análises da retenção e da reprodução que permanecem na dimensão objetial. É preciso, então, comparar, como pede Husserl, os manuscritos coligidos no tomo X, “A consciência íntima do tempo”, e os do tomo XXIII das *Husserliana*. Neste último, o que importa é o parentesco com as outras modalidades de presentificação. A aposta da análise, nesse estágio, é a relação entre lembrança e imagem, sendo que a nossa palavra “imagem” ocupa o mesmo terreno que a *Vergegenwärtigung* de Husserl. Mas já não era esse o caso com a *eikōn* dos gregos e suas querelas com a *phantasia*? Vamos encontrar estas com *Bild* e *Phantasie*. Ora, a lembrança tem a ver com essas duas modalidades, como lembra a enumeração no título preferido de Husserl, a que se deve acrescentar a espera (*Erwartung*), colocada do mesmo lado que a lembrança, mas no extremo oposto da paleta das presentificações temporais, como vemos também nos manuscritos sobre o tempo.

Quando Husserl fala de *Bild*, ele está pensando nas presentificações que descrevem alguma coisa de maneira indireta: retratos, quadros, estátuas, fotografias, etc. Aristóteles havia dado início a essa fenomenologia ao observar que um quadro, uma pintura podiam ser lidos como imagem presente ou como imagem que designa uma coisa irreal ou ausente⁴⁵. A linguagem cotidiana, muito imprecisa, fala, nesse caso, tanto de imagem como de representação; mas, por vezes, ela se torna precisa, ao perguntar o que um quadro representa, do que ou de quem ele é a imagem. Poderíamos, então traduzir *Bild* por “*dépiçion*” (representação pictórica), tendo como modelo o verbo “*dépeindre*” (representar).

Quando fala de *Phantasie*, Husserl está pensando nas fadas, nos anjos, nos diabos das lendas: trata-se mesmo de ficção (alguns textos dizem *Fiktum*). Aliás, Husserl se interessa por eles em razão de seus vínculos com a espontaneidade, que é uma característica de crença (*belief*, diz ele muitas vezes, segundo o uso da grande tradição de língua inglesa).

A fenomenologia da lembrança está implicada nessas distinções e nessas ramificações. Mas os exemplos propostos não poderiam prescindir de uma análise essencial, eidética. E as intermináveis análises de Husserl são prova da dificuldade em estabilizar significações que não param de avançar umas sobre as outras.

Foi a distinção entre *Bild* e *Phantasie* que o perturbou desde o início (1898-1906) — portanto, na época das *Pesquisas lógicas*, no contexto de uma teoria do juízo e da nova teoria das significações que trouxe para o primeiro plano a questão da intuitividade ao título da *Erfüllung*, do “preenchimento” das intenções significantes. Mais tarde, na época das *Ideen*, é a modalidade de neutralidade própria da *Phantasie* que passará para o primeiro plano, diante do caráter posicional da percepção. Intervirá também, de certo modo indiretamente, a questão da individuação de um algo, operada pelas variedades de apresentações, como se fosse a intuitividade que periodicamente voltasse a prevalecer na escala do saber. Em outros momentos, é o afastamento extremo da *Phantasie* relativamente à apresentação em carne e osso que o intriga. A *Phantasie* tende então a ocupar todo o lugar do vocábulo inglês *idea*, oposto à *impression* dos empiristas ingleses. Já não se trata simplesmente de diabruras, mas também de ficções poéticas ou outras. É a intuitividade não apresentante que delimita o campo. Arriscar-nos-emos a falar tranquilamente de fantasia, de fantástico, como os gregos? (A grafia francesa “*phantaisie*” ou “*fantaisie*” permanece, então, em aberto.) Para a fenomenologia da lembrança, o que importa é que a nota temporal da retenção pode juntar-se à fantasia erigida provisoriamente em gênero comum a todas as não-apresentações. Mas conserva-se o vocabulário da *Vorstellung*, quando se salienta a intuitividade comum às apresentações e às presentificações no campo de uma lógica fenomenológica das significações. Então, é unicamente na *Phantasie* que se devem enxertar as marcas

45. Podemos ler na tradução de Henri Dussort revista por Gérard Granel as *Leçons sur la conscience intime du temps* (1905-1928). A partir do original desse texto, R. Bernet editou e prefaciou os textos complementares das *Leçons* de 1905 com o título *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), *Husserliana* X, Hambourg, Meiner, 1985.

temporais da retenção e da reprodução? Sim, quando se enfatiza a não-apresentação. Não, quando se enfatiza, no caso da lembrança secundária, a reprodução: então, impõe-se o parentesco com o *Bild* que, para além dos exemplos evocados acima, abrange todo o campo do “representado” (*das Abgebildete*), ou seja, de uma presentificação indireta apoiada numa coisa, ela própria apresentada. E, quando se enfatiza a “crença de ser ligada à lembrança” (*Seinsglaube an das Erinnerete*), a oposição entre lembrança e fantasia é completa: falta a esta o “como se” presente do passado reproduzido. Em contrapartida, o parentesco com o “representado” parece mais direto, como ao reconhecermos um ente querido numa foto. O “lembrado” apóia-se então no “representado”. É com esse jogo de afinidades e de repulsões que Husserl lutará continuamente⁴⁶, restando como único ponto fixo o tema das presentificações intuitivas, com exceção de seu próprio entrelaçamento com as modalidades conceituais da representação em geral, tema que abrange apresentações e não-apresentações, portanto, a totalidade das “apreensões” objetivantes, deixando fora apenas as vivências práticas e afetivas, presumidamente, é verdade, construídas sobre estas.

O campo não pára, assim, ora de ampliar-se a todas as *Auffassungen* (apreensões), ora de estreitar-se às inumeráveis ramificações das presentificações ou re-(a)presentações. Impõe-se, então, o jogo entre o lembrado, o fictício (*Fiktum*) e o representado (*Abgebildete*), contra o fundo da oposição global à percepção, cujo objeto se apresenta a si mesmo (*Selbstgegenwärtige*) de forma direta; o representado prevalece sobre o fingido por seu caráter indireto, pois uma imagem (*Bild*) física oferece suporte. O corte passa, então, entre a imagem (*Bild*) e a coisa (*Sache*, no sentido de *res, pragmata*), a coisa em questão, não a coisa no espaço (*Ding*).

Ora, se a lembrança é uma imagem nesse sentido, ela comporta uma dimensão posicional que a aproxima, desse ponto de vista, da percepção. Em outra linguagem, que eu adoto, falaremos do tendo-sido do passado lembrado, último referente da lembrança em ato. Passará, então, para o primeiro plano, do ponto de vista fenomenológico, a divisão entre o irreal e o real (seja ele presente, passado ou futuro). Enquanto a imaginação pode jogar com entidades fictícias, quando ela não representa o real, mas se exila dele, a lembrança coloca as coisas do passado; enquanto o representado tem ainda um pé na apresentação enquanto apresentação indireta, a ficção e o fingido situam-se radicalmente fora de apresentação. Mas, em razão da diversidade dos pontos

46 Um texto das *Husserliana*, VIII, *Erste Philosophie* (1923-1924), texto editado e introduzido por R. Boehm, Haia, Nijhoff, 1959, conta a angústia de Husserl confrontado com a espantosa imbricação dos fenômenos considerados: “Aparentemente, a lembrança presentifica, de modo simples, um passado lembrado, a espera, um futuro esperado, a “representação pictórica” (*Abbildung*), um objeto representado, a fantasia, um “fictício” (*Fiktum*); da mesma forma que a percepção se refere a um percebido. Mas na verdade não é assim” (*op. cit.*, p. 130; trad. P. Ricoeur). Não é a única vez que Husserl se acusa de erro. Raymond Kassis, excelente conhecedor do corpus husserliano na sua íntegra, indica-me as páginas das *Husserliana*, XXIV, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen* (1906-1907), texto editado e introduzido por U. Melle, Dordrecht, Boston, Londres, Nijhoff, 1984, dedicadas à “distinção entre consciência de *Phantasie* e lembrança primária” (pp. 255-258) e às “analogias” entre os dois tipos de presentificações. Trata-se sempre de objetos temporais que implicam uma “extensão temporal”.

de vista sob os quais os fenômenos são descritos e da amplitude variável reconhecida a essas espécies fenomenológicas, “consciência de *Bild*” e “consciência de *Phantasie*” podem, alternadamente, distinguir-se em pé de igualdade para opor-se uma à outra ou se incluir reciprocamente num sentido ou no outro, segundo o lugar que lhes é reconhecido no campo das presentificações intuitivas: todo o lugar ou parte dele. (Ocorre a Husserl reservar o substantivo *Phantasma* para esses suportes da operação de “representação pictórica”, arrastando a própria *Phantasie* para o campo de “representação pictórica” do *Bild*⁴⁷.)

É essa problemática abrangente da presentificação que será abalada na terceira seção das *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*. A oposição entre apresentação e presentificação contínua, porém, a operar no interior do campo objetivo dos correlatos da consciência intencional, bem como a distinção entre lembrança primária e lembrança secundária, enquanto variedades temporais da presentificação, do “tornar presente” o que não ocorre como presente no sentido de apresentar. Essas mesmas análises consideradas a partir da lembrança, e não mais do *Bild* ou da *Phantasie*, aumentam a complexidade das coisas. Enquanto passada, a coisa lembrada seria uma pura *Phantasie*⁴⁸, mas, enquanto dada de novo, ela impõe a lembrança como uma modificação *sui generis* aplicada à percepção⁴⁹; sob esse segundo aspecto, a *Phantasie* poria em “suspensão” (*aufgehobene*) a lembrança⁵⁰, a qual seria, por causa disso, mais simples que o fictício. Teríamos, assim, a seqüência: percepção, lembrança, ficção. Um limiar de inaturalidade é transposto entre lembrança e ficção. A fenomenologia da lembrança deve, então, liberar-se da tutela da fantasia, do fantástico, marcado pelo selo da inaturalidade, da neutralidade. Ora, evocar a neutralidade, como se faz em *Ideen I*, § 111, para situar o fantástico em relação ao lembrado, é fazer intervir a crença: à certeza comum à série percepção, lembrança, espera, opõe-se um modo de incerteza como a “admissão” (*Aufnahme*), o “pressentimento” (*Ahnung*); essas modalidades pertencem ao mesmo ciclo que os “posicionamentos” (*Stellungnahmen*), gênero comum a todas as modalidades do inatural, do neutro.

A linha de separação corre assim ao longo da fratura entre apresentação e presentificação. A lembrança é uma modificação específica da apresentação, ao menos enquanto lembrança primária ou retenção, como confirmam as primeiras seções das conferências de 1905. Aqui, *Husserliana XXIII* e *Husserliana X* estão de acordo, a ênfase primordial recai sobre o modo operatório (ou de prestação) (*Vollzug*), que distingue a reprodução da produção, a inaturalidade da atualidade, a não-posição da posição. Toda possibilidade de confundir a lembrança com uma imagem no sentido ligado ao termo *Bild* é doravante excluída. Tudo se decidiu na cena do correlato “objeto” das vivências interrogadas.

47 HUA XXIII, Beilage XIII, *op. cit.*, p. 168 e seg.

48 HUA XXIII, n° 4, p. 218 e seg. (ano de 1908).

49 HUA XXIII, n° 6, p. 241 e seg.

50 HUA XXIII, p. 245.

Ideen I, a despeito do aspecto idealista assumido pela filosofia da consciência, não falará outra linguagem concernente ao “como do preenchimento” das modalidades intuitivas postas sob o signo da presentificação⁵¹. O critério de posicionalidade não deixará de se reforçar nos textos posteriores a *Ideen I*: a lembrança pertence ao “mundo da experiência” frente aos “mundos da fantasia”, da irrealidade. O primeiro é um mundo comum (não se diz ainda em virtude de qual mediação intersubjetiva), os segundos são totalmente “livres”, seu horizonte é perfeitamente “indeterminado”. Portanto, em princípio, não podemos confundi-los nem misturá-los, sejam quais forem as relações complexas entre *Fiktum* e possibilidade, e mesmo a irredutibilidade de um ao outro. Uma fenomenologia atenta às diferenças eidéticas jamais acaba com as distinções...

Se fosse preciso qualificar a diferença de abordagem entre os exercícios das *Husserliana X* (que, por sua vez, fazem par com os da primeira seção das *Lições* de 1905 sobre a consciência íntima do tempo) e os exercícios relativos à seqüência *Phantasie, Bild, Erinnerung*, poderíamos dizer que o último volume enfatiza as diferenças entre os membros da família das presentificações, portanto, das modificações que afetam as apresentações do correlato “objetual”, ao passo que as *Lições* de 1905 sublinham as modalidades temporais próprias a essa espécie de presentificação que são as lembranças. Desse ponto de vista, é extraordinário que, nas análises da *Husserliana XXIII*, a noção-chave de apresentação (*Gegenwärtigung*) continue distinta da do presente temporal, assim como o tema do agora (*Jetzt*) continua ausente sem prejuízo da análise objetual da lembrança. Não devemos concluir que não se pode separar o presente, o agora — noção sobre a qual se organiza a série dos indicadores de temporalidade —, da idéia de apresentação sobre a qual se discernem as variedades de presentificação? E, se essa hipótese de leitura é válida, não é, então, o parentesco entre lembrança e imagem, no seio da grande família das presentificações, que autoriza retrospectivamente o gesto de separação pelo qual detive, no momento objetual, o movimento que arrasta o livro todo das *Lições* de 1905 para a autoconstituição do fluxo de consciência? A transição se fará sobre o retorno sobre si mesmo, da intencionalidade *ad extra* — transversal, como diremos —, ainda em ação na fenomenologia da lembrança, à intencionalidade *ad intra*, longitudinal, que prevalece na autoconstituição do fluxo. Reataremos o fio assim rompido no terceiro capítulo da fenomenologia da memória.

Ao final desta viagem em companhia de Husserl, no labirinto dos entrelaçamentos que dificultam a peregrinação, há que confessar que foi coberta apenas a metade do caminho para dar conta da confusão que onera a comparação entre a imagem e a lembrança. Como explicar que a lembrança retorne em forma de imagem e que a imaginação, assim mobilizada, chegue a revestir-se das formas que escapam à função do irreal? É esse duplo imbróglio que importa agora desenredar.

51 *HUA X* estabelece uma relação entre *Ideen I*, § 36 e seg. e *HUA XXIII*, n° 19, referente à operação constitutiva da fantasia e à distinção entre fantasia e lembrança em termos de preenchimento. “A intencionalidade teticamente não modificada” da lembrança impede qualquer confusão com a fantasia: o correlato desta é “a pura possibilidade” quanto à modalidade (*HUA XXIII*, p. 359).

Adoto como hipótese de trabalho a concepção bergsoniana da passagem da “lembrança pura” à lembrança-imagem. Falo de hipótese de trabalho, não para deixar de me solidarizar com essa bela análise, mas para marcar, desde o início, minha preocupação em separar, tanto quanto possível, no texto de *Matéria e Memória*, a descrição psicológica da tese metafísica (no sentido forte e nobre da palavra) concernente ao papel conferido ao corpo e ao cérebro e que, conseqüentemente, afirma a imaterialidade da memória. Essa suspensão da tese metafísica equivale a dissociar, na herança recebida dos gregos, a noção da *eikōn* da da *tupos*, da impressão, que lhe foi associada desde o início. De fato, ambas pertencem ao ponto de vista fenomenológico, com dois regimes distintos: a *eikōn* contém em si mesma o outro da afecção original, enquanto a *tupos* põe em jogo a causalidade externa da incitação (*kinēsis*) que dá origem ao cunho do sinete na cera. Toda a problemática moderna dos “rastros mnésicos” é, de fato, a herdeira dessa antiga coalizão entre *eikōn* e *tupos*. A metafísica de *Matéria e Memória* se propõe precisamente a recompor, de maneira sistemática, a relação entre a ação, cujo centro é o cérebro, e a representação pura que basta a si mesma em virtude da persistência do direito da lembrança das impressões primordiais. É essa relação presumida que deixo entre parênteses na análise a seguir⁵².

A distinção que Bergson estabelece entre “lembrança pura” e lembrança-imagem constitui a radicalização da tese das duas memórias, pela qual inauguramos o esboço fenomenológico precedente. Portanto, é ela que se encontra, por sua vez, radicalizada pela tese metafísica sobre a qual está construída *Matéria e Memória*. É nessa situação intermediária, quanto à estratégia global da obra, que manteremos a descrição da passagem da “lembrança pura” à lembrança-imagem.

Admitamos, para pôr em movimento a análise, que exista algo como uma “lembrança pura” que ainda não está posta em imagens. Diremos, um pouco mais adiante, de que maneira é possível falar dela e como é importante poder falar dela de maneira convincente. Partamos do ponto extremo atingido pela teoria das duas memórias. “Para evocar o passado sob forma de imagens, é preciso poder abstrair-se da ação presente, é preciso atribuir valor ao inútil, é preciso poder sonhar. Talvez o homem seja o único ser capaz de um esforço desse tipo. Ademais, o passado, ao qual assim remontamos, é lábil, sempre a ponto de nos escapar, como se aquela memória regressiva fosse contrariada pela outra memória, mais natural, cujo movimento para a frente nos leva a agir e a viver” (Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 228). Nesse estágio da análise, para falar da “lembrança pura” dispomos somente do exemplo da lição decorada. E é por uma espécie de passagem ao limite que escrevemos, na esteira de Bergson: “A lembrança espontânea é, de imediato, perfeita; o tempo nada poderá acrescentar à sua imagem sem deturpá-la; ela conservará, para a memória, seu lugar e sua data” (*op. cit.*,

52 Reservo para o capítulo 3 da terceira parte, no âmbito de uma discussão sobre o esquecimento, a questão do papel do corpo e do cérebro, no ponto de articulação entre uma psicologia no sentido lato, e uma metafísica concebida fundamentalmente como “metafísica da matéria e baseada na duração” (F. Worms, *Introduction à “Matière et Mémoire” de Bergson*, Paris, PUF, col. “Les Grands Livres da philosophie”, 1997).

p. 229). A distinção entre uma “memória que revê” e uma “memória que repete” (*op. cit.*, p. 234) era o fruto de um método de divisão que consiste, em primeiro lugar, em distinguir “duas formas extremas da memória, cada uma encarada no estado puro” (*ibid.*), depois, em reconstruir a lembrança-imagem como forma intermediária, como “fenômeno misto que resulta de sua coalescência” (*ibid.*). E era no ato do reconhecimento que se operava essa fusão, marcada pelo sentimento de “*déjà vu*”. Logo, é também no trabalho da recordação que pode ser reapreendida, em sua origem, a operação de composição em imagens da “lembrança pura”. Só se pode falar desta como de uma passagem do virtual ao efetivo, ou ainda como da condensação de uma nebulosa ou de uma materialização de um fenômeno etéreo. Outras metáforas se apresentam: movimento do fundo para a superfície, das trevas para a luz, da tensão para o relaxamento, do alto para as camadas mais baixas da vida psíquica. É esse o “próprio movimento da memória que trabalha” (*op. cit.*, p. 276). Ele traz, de certo modo, a lembrança para uma área de presença semelhante à da percepção. Mas — e é aqui que alcançamos o outro lado da dificuldade — não é qualquer tipo de imaginação que é assim mobilizada. Ao inverso da função irrealizante que culmina na ficção exilada no que está fora do texto da realidade inteira, é sua função visualizante, sua maneira de dar a ver, que é exaltada aqui. Neste ponto, não podemos deixar de evocar o último componente do *muthos* que, segundo a *Poética* de Aristóteles, estrutura a configuração da tragédia e da epopéia, isto é, a *opsis*, sobre a qual se diz que consiste em “pôr debaixo dos olhos”, em mostrar, em deixar ver⁵³. É também o que ocorre com a composição em imagens da “lembrança pura”: “essencialmente virtual, o passado só pode ser apreendido por nós como passado quando seguimos e adotamos o movimento pelo qual ele desabrocha em imagens presentes, que emergem das trevas para a claridade” (*op. cit.*, p. 278). A força da análise de Bergson está em manter distintas e, ao mesmo tempo, ligadas as duas extremidades do espectro percorrido. Numa extremidade: “Imaginar não é lembrar-se. Uma lembrança, à medida que se atualiza, provavelmente tende a viver numa imagem; mas a recíproca não é verdadeira, e a imagem pura e simples só me levará de volta ao passado se eu realmente tiver ido buscá-la no passado, seguindo assim o progresso contínuo que a trouxe da obscuridade para a luz” (*ibid.*).

Quando seguimos até o fim essa rampa descendente que, da “lembrança pura”, conduz à lembrança-imagem — e, como veremos, bem além —, assistimos a uma inversão completa da função imagificante, que, também ela, desdobra seu espectro desde o pólo extremo, que seria a ficção, até o pólo oposto que seria a alucinação.

Era do pólo ficção da imaginação que eu estava tratando em *Tempo e Narrativa* quando opunha a narrativa de ficção à narrativa histórica. É em relação ao outro pólo, o pólo alucinação, que temos de nos situar agora. Do mesmo modo como Bergson

53 Aristóteles, *Poética*, 1450 a 7-9, faz do “espetáculo” (*opsis*) uma das partes constitutivas da narrativa trágica. Ele coloca a ordenação (*kosmos*) exterior e visível do poema, da fábula, ao lado da dicção (*lexis*) que diz de sua legibilidade. *Retórica*, III, 10, 1410 b 33, diz, sobre a metáfora, que ela “põe sob os olhos”. Encontraremos essa mesma relação entre legibilidade e visibilidade no nível da representação historiadora (segunda parte, cap. 3).

dramatizou o problema da memória com seu método de divisão e de passagem aos extremos, importa dramatizar a temática da imaginação, ordenando-a relativamente aos dois pólos da ficção e da alucinação. Ao nos dirigirmos para o pólo alucinatório, trazemos à luz o que constitui, para a memória, a *cilada do imaginário*. De fato, é essa memória assombrada que é o alvo comum das críticas dos racionalistas da memória.

Para dar conta dessa cilada, pensei que seria apropriado convocar, junto a Bergson, outra testemunha, Jean-Paul Sartre em *O Imaginário*⁵⁴. Esse livro admirável indica o caminho dessa virada da problemática da memória, embora não seja esse o seu propósito. Digo livro admirável. De fato, ele começa por uma defesa de uma fenomenologia do irreal, retomando, pela outra vertente, o empreendimento de separação da imaginação e da memória, que tentamos acima. Como está veementemente afirmado na conclusão, a despeito da deriva que ressaltaremos: “a tese da consciência imagificante é radicalmente diferente da tese de uma consciência realizante. Vale dizer que o tipo de existência do objeto em imagem, enquanto está *em imagem*, difere, em natureza, do tipo de existência do objeto apreendido como real. [...] Esse nada essencial do objeto em imagem basta para diferenciá-lo dos objetos da percepção” (Sartre, *L'Imaginaire*, p. 346). Ora, a lembrança está do lado da percepção, quanto à tese de realidade: “existe [...] uma diferença essencial entre a tese da lembrança e a da imagem. Se me recordo de um acontecimento de minha vida passada, não o estou imaginando, eu me *lembro* dele, isto é, não o coloco como *dado-ausente*, mas como *dado-presente* no passado” (*op. cit.*, p. 348). É exatamente a interpretação proposta no início deste estudo. Mas eis agora a reviravolta. Ela se produz no terreno do imaginário. Resulta daquilo que podemos chamar de a sedução alucinatória do imaginário. É a essa sedução que é dedicada a quarta parte de *O Imaginário* sob o título de “A vida imaginária”: “O ato de imaginação [...] é um ato mágico. É um encantamento destinado a fazer aparecer o objeto em que estamos pensando, a coisa que desejamos, de modo a podermos tomar posse dela” (*op. cit.*, p. 239). Esse encantamento equivale a uma anulação da ausência e da distância. “É uma maneira de *encenar* a satisfação...” (*op. cit.*, p. 241). O “não estar ali” (*op. cit.*, pp. 242-243) do objeto imaginado é recoberto pela quase-presença induzida pela operação mágica. A irrealidade se encontra conjurada por essa espécie de “dança diante do irreal” (*op. cit.*, p. 275). Na verdade, essa anulação estava latente no “pôr debaixo dos olhos”, em que consiste a composição em imagens, a encenação da lembrança-imagem. Nesse texto, Sartre não considerou o impacto sobre a teoria da memória. Mas ele prepara sua compreensão pela descrição que faz do que não tarda em tornar-se uma “patologia da imaginação” (*op. cit.*, p. 285 e seg.). Esta é centrada na alucinação e em sua marca distintiva, a obsessão, ou seja, “aquela espécie de vertigem suscitada em particular pela fuga diante de uma proibição...”. Todo esforço para “não pensar mais naquilo” transforma-se espontaneamente em “pensamento obsessivo”. Como, diante desse fenômeno de fascinação pelo objeto proibido, não dar um salto no

54 Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940; reedição, col. “Folio essais”, 1986. É esta última edição que será citada aqui.

plano da memória coletiva e não evocar a espécie de obsessão descritos pelos historiadores do tempo presente quando estigmatizam aquele “passado que não passa”? A obsessão é para a memória coletiva aquilo que a alucinação é para a memória privada, uma modalidade patológica da incrustação do passado no seio do presente, cujo par é a inocente memória-hábito que, ela também, habita o presente, mas para “animá-lo”, diz Bergson, não para obsedá-lo, ou seja, atormentá-lo.

Dessa descrição, por Sartre, da reviravolta da função irrealizante da imaginação em função alucinante, resulta um curioso paralelismo entre a fenomenologia da memória e a da imaginação. É como se a forma que Bergson chama intermediária ou mista da lembrança, isto é, a lembrança-imagem, a meio caminho entre a “lembrança pura” e a lembrança reinscrita na percepção, no estágio em que o reconhecimento desabrocha no sentimento do *déjà vu*, correspondesse a uma forma intermediária da imaginação, a meio caminho entre a ficção e a alucinação, a saber, o componente “imagem” da lembrança-imagem. Portanto, é também como forma mista que é preciso falar da função da imaginação, que consiste em “pôr debaixo dos olhos”, função que podemos chamar ostensiva: trata-se de uma imaginação que mostra, que expõe, que deixa ver.

Uma fenomenologia da memória não pode ignorar aquilo que acabamos de chamar de cilada do imaginário, na medida em que essa composição em imagens, que se aproxima da função alucinatória da imaginação, constitui uma espécie de fraqueza, de descrédito, de perda de confiabilidade para a memória. Não deixaremos de voltar a esse assunto quando formos considerar certa maneira de escrever a história, à moda de Michelet, diremos, em que a “ressurreição” do passado tende, também ela, a revestir-se de formas quase alucinatórias. A escrita da história partilha dessa forma das aventuras da composição em imagens da lembrança sob a égide da função ostensiva da imaginação.

Eu não queria concluir com essa perplexidade, mas com a resposta provisória que se pode dar à questão, que podemos dizer, de confiança e que a teoria da memória transmite à teoria da história. Essa questão é a da confiabilidade da memória e, nesse sentido, de sua verdade. Essa questão estava formulada no plano de fundo de toda a nossa investigação a respeito do traço diferencial que separa a memória da imaginação. No final de nossa investigação, e a despeito das ciladas que o imaginário arma para a memória, pode-se afirmar que uma busca específica de verdade está implicada na visão da “coisa” passada, do *que* anteriormente visto, ouvido, experimentado, aprendido. Essa busca de verdade específica a memória como grandeza cognitiva. Mais precisamente, é no momento do reconhecimento, em que culmina o esforço da recordação, que essa busca de verdade se declara enquanto tal. Então, sentimos e sabemos que alguma coisa se passou, que alguma coisa teve lugar, a qual nos implicou como agentes, como pacientes, como testemunhas. Chamemos de fidelidade essa busca de verdade. Falaremos, doravante, da verdade-fidelidade da lembrança para dizer essa busca, essa reivindicação, esse *claim*, que constitui a dimensão epistêmico-veritativa do *orthos logos* da memória. Será a tarefa do estudo seguinte mostrar como a dimensão epistêmica, *veritativa* da memória se compõe com a dimensão *pragmática* ligada à idéia de *exercício* da memória.

Nota de orientação

A abordagem cognitiva, exposta no capítulo precedente, não esgota a descrição da memória considerada do ponto de vista “objetal”. Devemos acrescentar a ela uma abordagem pragmática. Essa nova consideração se articula na primeira da seguinte forma: lembrar-se é não somente acolher, receber uma imagem do passado, como também buscá-la, “fazer” alguma coisa. O verbo “lembrar-se” faz par com o substantivo “lembrança”. O que esse verbo designa é o fato de que a memória é “exercitada”. Ora, a noção de exercício, aplicada à memória, não é menos antiga do que a de eikōn, de representação. Junto à de “busca” (zētēsis), ela brilha no firmamento dos conceitos socráticos. Na esteira de Sócrates, Platão não hesita em deslocar seu discurso sobre a eikōn para o campo das “técnicas imitativas”, e em distinguir uma mimética “fantasmática”, enganosa por destino, e uma mimética “icônica”, considerada “correta” (orthos), “verídica” (alēthinos). Por sua vez, Aristóteles, no capítulo “Anamnēsis” de seu curto tratado com título duplo, descreve a recordação como uma “busca”, enquanto a mnēmē foi caracterizada, no primeiro capítulo, como “afecção” (pathos). Nossos dois mestres gregos se antecipam, assim, ao que será chamado esforço de memória por Bergson e trabalho de rememoração por Freud, como veremos em breve.

O fato notável é que as duas abordagens, cognitiva e pragmática, se reúnem na operação da recordação; o reconhecimento, que coroa a busca bem-sucedida, designa a face cognitiva da recordação, ao passo que o esforço e o trabalho se inscrevem no campo prático. Reservaremos doravante o termo rememoração para significar essa superposição na mesma operação da anamnēsis, da meditação, da recordação, das duas problemáticas: cognitiva e pragmática.

Esse desdobramento entre dimensão cognitiva e dimensão pragmática acentua a especificidade da memória entre os fenômenos que dependem da denominação psíquica. A esse respeito, o ato de fazer memória vem inscrever-se na lista dos poderes, das capacidades, que dependem da categoria do “eu posso”, para retomar a expressão cara a Merleau-Ponty¹. Mas parece que o

1 Eu mesmo me dediquei, em *Si mesmo como um outro*, op. cit., a tratar como manifestações múltiplas da potência fundamental de agir operações tradicionalmente atribuídas a problemáticas distintas. A mesma virada pragmática é dada em cada uma das grandes seções do trabalho: eu posso falar, eu posso agir, eu posso (me) contar, eu posso imputar minhas ações a mim mesmo como seu verdadeiro autor. Agora digo: me lembrar. Nesse sentido, a investigação dos fenômenos mne-

ato de fazer memória tem o apanágio de oferecer ao olhar da descrição uma sobreimpressão tão completa do alvo cognitivo e da operação prática num ato único, como é a rememoração, herdeira direta da *anamnēsis* aristotélica e indireta da *anamnēsis* platônica.

Essa originalidade do fenômeno mnemônico é de enorme importância para toda a seqüência de nossas investigações. De fato, ela caracteriza também a operação historiográfica enquanto prática teórica. O historiador empreende “fazer história”, como cada um de nós se dedica a “fazer memória”. O confronto entre memória e história se dará, quanto ao essencial, no nível dessas duas operações indissociavelmente cognitivas e práticas.

A aposta última da investigação que se segue é o destino do voto de fidelidade, que vimos ligado ao alvo da memória enquanto guardião da profundidade do tempo e da distância temporal. De que maneira, quanto a essa aposta, as vicissitudes da memória exercitada são suscetíveis de interferir na ambição veritativa da memória? Respondamos numa palavra: o exercício da memória é o seu uso; ora, o uso comporta a possibilidade do abuso. Entre uso e abuso insinua-se o espectro da “mimética” incorreta. É pelo viés do abuso que o alvo veritativo da memória está maciçamente ameaçado.

As páginas que vêm a seguir visam a esboçar uma tipologia, em grandes linhas, desses abusos da memória. Eles são, a cada vez, correlacionados com um aspecto da memória exercitada.

Poremos de parte as proezas da *ars memoriae*, esta arte celebrada por Frances Yates²; os excessos que ela ocasionou são os de uma memória artificial que explora metodicamente os recursos da operação de memorização que queremos distinguir cuidadosamente, a partir do plano da memória natural, da rememoração, no sentido limitado de evocação de fatos singulares, de acontecimentos. É aos abusos da memória natural que será depois dedicada a maior seção deste capítulo; iremos distribuí-los em três planos: no plano patológico-terapêutico serão evidenciados os distúrbios de uma memória impedida; no plano propriamente prático, os da memória manipulada; no plano ético-político, os de uma memória abusivamente convocada, quando comemoração rima com rememoração. Essas múltiplas formas do abuso salientam a vulnerabilidade fundamental da memória, que resulta da relação entre a ausência da coisa lembrada e sua presença na forma da representação. A alta problematidade dessa relação representativa com o passado é essencialmente evidenciada por todos os abusos da memória.



mônico que aqui propomos constitui um capítulo suplementar numa antropologia filosófica do homem que age e sofre, do homem capaz.

- 2 Frances A. Yates, *The Art of Memory*, Londres, Pimlico, 1966; trad. franc. de D. Arasse, *L'Art de la mémoire*, Paris, Gallimard, col. “Bibliothèque des histoires”, 1975. A paginação citada aqui é a da edição original. Edição brasileira, *A arte da memória*, Editora da UNICAMP, 2007.

I. Os abusos da memória artificial: as proezas da memorização

Há uma modalidade do ato de fazer memória que se dá como prática por excelência, a saber, a memorização, que importa distinguir rigorosamente da rememoração.

Com a rememoração, enfatiza-se o retorno à consciência despertada de um acontecimento reconhecido como tendo ocorrido antes do momento em que esta declara tê-lo sentido, percebido, sabido. A marca temporal do antes constitui, assim, o traço distintivo da recordação, sob a dupla forma da evocação simples e do reconhecimento que conclui o processo de recordação. A memorização, em contrapartida, consiste em maneiras de aprender que encerram saberes, habilidades, poder-fazer, de tal modo que estes sejam fixados, que permaneçam disponíveis para uma efetuação, marcada do ponto de vista fenomenológico por um sentimento de facilidade, de desembaraço, de espontaneidade. Esse traço constitui o correspondente pragmático do reconhecimento que conclui a recordação no plano epistemológico. Em termos negativos, trata-se de uma economia de esforços, ficando o sujeito dispensado de aprender novamente para efetuar uma tarefa adequada a circunstâncias definidas. O sentimento de facilidade representa, então, a face positiva dessa efetuação bem-sucedida de uma lembrança, que Bergson diria “agida” mais do que “representada”. Desse ponto de vista, pode-se considerar a memorização como uma forma da memória-hábito. Mas o processo de memorização é especificado pelo caráter construído das maneiras de aprender visando a uma efetuação fácil, forma privilegiada da memória feliz.

Torna-se, então, legítimo o projeto de descrever as maneiras de aprender visando a uma tal efetuação fácil do ponto de vista das técnicas de aquisição, e de tentar discernir as falhas pelas quais o abuso pode se insinuar no uso. Seguiremos uma ordem de complexidade crescente em que as oportunidades do mau uso aumentarão na medida da ambição de domínio exercida sobre o processo inteiro de memorização. Porque é mesmo nessa ambição de domínio que reside a possibilidade de resvalar do uso para o abuso.

No grau mais baixo, vamos encontrar as técnicas dependentes do que se chama *aprendizagem* em psicologia experimental. É para delimitar cuidadosamente o campo da aprendizagem que falo em termos gerais e abrangentes de “maneiras de aprender”. A aprendizagem, habitualmente associada à memória nas obras especializadas, procede de uma biologia da memória³. De fato, a aprendizagem consiste na aquisição, por um ser vivo, de comportamentos novos que não fazem parte do repertório dos poder-fazer ou habilidades herdados, geneticamente programados, ou dependentes da epigênese cortical. Para nossa pesquisa, o importante é que o domínio da aquisição pertence ao experimentador que conduz a manipulação. É ele que determina a tarefa,

3 Georges Chapouthier, *La Biologie de la mémoire*, Paris, PUF, 1994, p. 5 e seg.

define os critérios de sucesso, organiza punições e recompensas e, assim, “condiciona” a aprendizagem. Essa situação constitui a forma mais oposta à da *ars memoriae* que mostraremos no final deste percurso e que será o fruto de uma disciplina, de uma “ascese” — a *askēsis* dos socráticos, que significa “exercício” —, da qual o aprendiz será o próprio mestre. Ao falarmos de manipulação, não estamos denunciando um abuso; queremos apenas caracterizar o tipo de domínio que preside à experimentação. Unicamente a manipulação em meio humano, tal como evocaremos adiante na sua relação com a ideologia, merecerá ser marcada com um estigma de infâmia. Entretanto, podemos, já nesse nível, e sem sair do plano psicobiológico em que são montadas essas experimentações, submeter a uma crítica apropriada a condição de domínio da manipulação dos seres submetidos a essas provações. Na época do behaviorismo, considerava-se que estas davam uma base experimental de verificação a “modelos” dependentes de hipóteses do tipo Estímulo-Resposta (ER). A crítica de autores como Kurt Goldstein, aos quais Merleau-Ponty faz eco em *A estrutura do comportamento* e Canguilhem em *O conhecimento da vida*⁴, refere-se essencialmente ao caráter artificial das situações em que um animal, até mesmo um sujeito humano, é posto sob o controle do experimentador, diferentemente das relações espontâneas do ser vivo com o seu ambiente, tais como as que a ciência etológica apreende em ambiente aberto. Ora, as condições da experimentação não são neutras quanto ao significado dos comportamentos observados. Elas contribuem para mascarar os recursos de exploração, de antecipação, de negociação do ser vivo, pelos quais este entra em debate com um *Umwelt* que lhe pertence com exclusividade e que ele contribui para construir.

Essa discussão nos interessa na medida em que as maneiras de aprender que agora vamos considerar podem, por sua vez, oscilar entre a manipulação, ou seja, o domínio exercido pelo mestre, e a disciplina que se espera do discípulo.

De fato, é da dialética do mestre e do discípulo que dependem os exercícios de memorização inscritos num programa de educação, de *paideia*. O modelo clássico é bem conhecido: consiste na *recitação* da lição *decorada*. Santo Agostinho retórico se compraz em derivar sua análise do triplo presente — presente do passado ou memória, presente do futuro ou expectativa, presente do presente ou intuição — de um exame do ato de recitar um poema ou um versículo bíblico. Recitar de memória, como se diz, sem hesitação e sem erro, constitui uma pequena façanha que prefigura outras maiores, como mostraremos mais adiante. Ora, antes de nos exaltarmos contra os abusos do “de cor”, precisamos ter lembrado as razões de ser de seu bom uso. No âmbito do ensino, que é apenas uma parte da *paideia*, como veremos, a recitação constituiu, por muito tempo, o modo privilegiado de transmissão, controlado pelos educadores, de textos considerados, se não fundadores da cultura ensinada, pelo menos de prestígio, no sentido de textos que têm autoridade. Porque, afinal de contas, é mesmo de autoridade que se trata em última instância, mais precisamente de autoridade enunciativa, para

4 Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965; reedição, 1992. Sobre K. Goldstein, ver o capítulo “Le vivant et son milieu” (pp. 143-147).

distingui-la da autoridade institucional⁵. Nesse sentido, tocamos aqui num conceito político, na acepção mais fundamental, atinente à instauração do vínculo social. Não se concebe absolutamente uma sociedade que não faça cruzar, no vínculo horizontal do viver juntos, o vínculo vertical da autoridade dos Antigos, segundo um velho adágio evocado por Hannah Arendt: *“Potestas in populo, auctoritas in senatu”*. A questão, eminentemente política, é de saber quem é o “senado”, quem são os “Antigos”, e de onde procede sua autoridade. A educação se estende aquém desse problema e como que ao abrigo de seu questionamento em termos de legitimidade. De fato, independentemente desse enigma da autoridade — cerne daquilo que Rousseau chamava o “labirinto do político” —, toda sociedade tem o encargo da transmissão, através das gerações, daquilo que ela considera suas conquistas culturais. Aprender é, para cada geração, fazer a economia, como sugerimos acima, do esforço exaustivo de reaprender tudo a cada vez. Foi assim que, nas comunidades cristãs, aprendemos, por muito tempo, a recitar o catecismo. Mas foi assim que foram ensinadas as regras da escrita correta — ah! o ditado! —, mais as da gramática e da aritmética. E ainda é do mesmo modo que aprendemos os rudimentos de uma língua morta ou de uma língua estrangeira — ah! as declinações e as conjugações gregas e latinas! Ainda crianças, aprendemos parlendas e estribilhos; depois, fábulas e poemas; nesse aspecto, não fomos longe demais na guerra contra o “decorado”? Feliz quem ainda pode, como Jorge Semprun, murmurar no ouvido de um moribundo — Maurice Halbwachs, que pena! — os versos de Baudelaire: “Ó morte, velho capitão, é tempo, levantemos a âncora... nossos corações, que tu conheces, estão cheios de raios...” Mas o “decorado” não é apanágio unicamente da escola de outrora. Muitos profissionais — médicos, juristas, cientistas, engenheiros, docentes, etc. — recorreram, durante sua vida, a uma copiosa memorização de habilidades apoiados em repertórios, listas de itens, protocolos, mantidos disponíveis para uma atualização oportuna. Todos, supostamente, dispõem de uma memória exercitada.

E isso não é tudo, nem o uso pedagógico, nem o uso profissional da memorização esgotam o tesouro das maneiras de aprender sancionadas por uma recitação sem erros e sem hesitação. Cabe evocar aqui todas aquelas artes que Henri Gouhier coloca sob o título genérico de artes em dois tempos — dança, teatro, música —, em que a execução é distinta da escritura da obra confiada a um libreto, a uma partitura, a uma inscrição de algum tipo. Essas artes exigem, de seus praticantes, um penoso treinamento da memória, com base numa repetição obstinada e paciente, até obter uma execução ao mesmo tempo fiel e inovadora, em que o esforço prévio se faz esquecer sob a aparência de uma improvisação feliz. Como não admirar aqueles dançarinos, aqueles atores, aqueles músicos que gravaram, por vezes, fabulosos repertórios que eles “executam” para nosso deleite? São verdadeiros atletas da memória. Talvez sejam eles as únicas testemunhas

5 Gérard Leclerc, *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, Paris, PUF, col. “Sociologie d'aujourd'hui”, 1986.

6 Henri Gouhier, *Le Théâtre et l'Existence*, Paris, Aubier, 1952.

indiscutíveis de um uso sem abuso, a obediência às injunções da obra inspirando-lhes a humildade capaz de temperar o legítimo orgulho da façanha realizada.

Gosto de evocar, no terceiro estágio de nosso percurso através das maneiras de aprender, a longa tradição que elevou a memorização à posição de uma *ars memoriae*, digna do nome de arte, de técnica. Frances A. Yates dedicou-lhe, sob o título de *The Art of Memory*, um trabalho que se tornou um clássico na matéria⁷. O nome latino não é consensual: trata-se, de início, dos processos mnemotécnicos recomendados e praticados pelos retóricos latinos: o autor desconhecido do *Ad Herennium* (identificado erroneamente com Cícero pela tradição medieval), o próprio Cícero — denominado regularmente *Tullius* —, Quintiliano. Porém, o mito fundador não é romano, mas grego. Refere-se a um famoso episódio que se passou por volta do ano 500 antes de nossa era, no término fatal de uma festa oferecida por um rico mecenas em homenagem a um renomado atleta. O poeta Simônides de Queos, por outro lado evocado com simpatia por Platão, foi convidado a pronunciar o elogio de um atleta vitorioso. Oportunamente chamado para fora da sala do banquete para encontrar os semideuses benévolos Castor e Pólux, escapa à catástrofe que soterrou atleta e convidados sob os escombros do recinto do elogio. Esse destino ditoso bastou para o mito grego, em que o poeta se revela abençoado pelos deuses. Mas os latinos conhecem uma continuação que convém à sua cultura da eloquência. O poeta teria sido capaz de designar, de memória, o lugar ocupado por cada conviva, e, assim, no dizer de Weinrich, “identificar os mortos segundo sua localização no espaço”. Uma fabulosa vitória sobre o esquecimento — essa catástrofe simbolizada pela morte súbita — é significada pela façanha. Mas é ao preço de um duro tirocínio que anexa a arte da memória à retórica. Essa arte consiste, quanto ao essencial, em associar *imagens* a *lugares* (*topoi, loci*) organizados em sistemas rigorosos, como numa casa, numa praça pública, num cenário arquitetural. Os preceitos dessa arte são de duas espécies: uns regem a seleção dos lugares, os outros a das imagens mentais das coisas de que queremos nos lembrar e que a arte atribui a lugares escolhidos. As imagens assim armazenadas são consideradas fáceis de evocar no momento oportuno, a ordem dos lugares preservando a ordem das coisas. Do tratado *Ad Herennium* — uma vez que os tratados gregos anteriores se perderam — destaca-se a definição lapidar que será repetida de era em era: “A memória artificial (*artificiosa*) consiste em lugares e em imagens”. Quanto às “coisas” figuradas pelas imagens e pelos lugares, trata-se de objetos, de personagens, de acontecimentos, de fatos relativos a uma causa a defender. O importante é que essas idéias estejam vinculadas a imagens e que esses tempos sejam armazenados em lugares. Reencontramos aqui a velha me-

7 Frances A. Yates, *The Art of Memory*, *op. cit.* Por sua vez, Harald Weinrich está em busca, em *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens* (Munique, C. H. Beck, 1997; tradução francesa de Diane Meur, *Léthé. Art et critique de l'oubli*, Paris, Fayard, 1999; a paginação citada aqui é a do original), de uma eventual *ars oblivionis* que seria o simétrico dessa “arte da memória”, historicamente bem atestada. Ele dedica a esta as primeiras páginas de seu trabalho, tornando-se a memorização, de preferência à rememoração, o eixo de referência para uma história literária do esquecimento, cujos meandros não são menores do que os do rio mítico, Letes, que deu nome a seu trabalho. Voltaremos a esse tema na terceira parte, cap. 3.

táfora da inscrição, com os lugares desempenhando o papel da tabuinha de cera, e as imagens, o das letras inscritas sobre elas. E, por detrás dessa metáfora, ressurge a que é propriamente fundadora, oriunda do *Tekteto*, da cera, do sinete e da impressão. Mas a novidade consiste no fato de não serem mais o corpo — eventualmente o cérebro — ou a alma unida ao corpo o suporte dessa impressão, mas a imaginação considerada uma potência espiritual. A mnemotécnica que a ela se aplica louva a imaginação, da qual a memória se torna o anexo. Ao mesmo tempo, a espacialização oblitera a temporalização. Não a espacialidade do corpo próprio e do mundo que o cerca, mas a do espírito. A noção de lugar expulsou a marca do anterior que, desde o *De memoria et reminiscencia* de Aristóteles, especifica a memória. A lembrança não consiste mais em evocar o passado, mas em efetuar saberes aprendidos, arrumados num espaço mental. Em termos bergsonianos, passamos para o lado da memória-hábito. Mas essa memória-hábito é uma memória exercitada, cultivada, educada, esculpida, diriam alguns textos. São verdadeiras proezas que agraciam a memória fabulosa de verdadeiros atletas da memorização. Cícero qualifica tais performances de “quase divinas”.

A tradição que procede dessa “instituição oratória”, para usar o título do tratado de Quintiliano, é tão rica que nossa discussão contemporânea sobre os lugares de memória — lugares bem reais, inscritos na geografia — pode ser considerada a herdeira tardia da arte da memória artificial dos gregos e dos latinos, para os quais os lugares eram os sítios de uma escrita mental. Se, por trás do *Ad Herennium*, a tradição deve ter sido longa e variada, remontando não só ao *Tekteto* e ao seu apólogo do sinete na cera, mas também ao *Fedro* e à sua famosa condenação de uma memória entregue a “marcas” exteriores, quanto mais não terá sido ela de “Tullius” a Giordano Bruno, em quem Frances Yates vê culminar a *ars memoriae*! Quanto caminho percorrido de um termo ao outro e quantas reviravoltas! Pelo menos três dentre eles pontuaram essa estranha epopéia da memória memorizante.

Em primeiro lugar, vem a reinscrição, por Santo Agostinho, da retórica dos latinos numa interpretação decididamente platônica de uma memória mais ligada ao fundamental do que aos acontecimentos. Evocamos, já no início deste trabalho, o *De memoria* do Livro X das *Confissões*: além do famoso exórdio sobre os “palácios” e os “armazéns” da memória, nele encontramos o apólogo do sinete na cera, retomado pelo tema das “efígies”. Ademais, o ato de recitar é tido como suporte da análise da recordação. Mas guardaremos principalmente a exclamação: “Grande é o poder da memória!” É mesmo o poder exercido no ato de fazer memória que é o objetivo de toda a tradição da *ars memoriae*. Mas Santo Agostinho teme também o esquecimento, que será claramente esquecido no apogeu da *ars memoriae*.

Com a segunda reviravolta, a *ars memoriae* passa por uma moralização completa por parte dos escolásticos medievais; e isto, na base de uma surpreendente conjunção entre a retórica já moralizada de Cícero — “Tullius”⁸ e a psicologia aristotélica do

8 Cícero legou aos medievais vários escritos retóricos importantes: *De oratore*, *De inventione* (do qual o *Ad Herennium* é considerado a segunda parte) e as *Disputas tuscianas* (*Tusculanae disputationes*) que haviam exercido uma influência decisiva na conversão de Santo Agostinho. Foi o primeiro

De anima e do *De memoria et reminiscencia*⁹. Este último texto, particularmente, tratado como um apêndice ao *De anima*, foi muito caro aos medievais; São Tomás fez-lhe um comentário detalhado. A memória se encontra, pois, inscrita em diversas listas: é uma das cinco partes da retórica, ao lado da *intelligentia* e da *providentia*, retórica que, por sua vez, é uma das partes entre as sete artes liberais (gramática, retórica, dialética, aritmética, geometria, música, astronomia); mas a memória é também uma parte da virtude da prudência, a qual figura entre as virtudes maiores, ao lado da coragem, da justiça e da temperança. Assim, multiplamente enquadrada e, por esse viés, submetida a uma memorização de segundo grau, a memória dos medievais é objeto de elogios e de cuidados especiais, como é de se esperar de uma cultura que conhece a escrita, é certo, mas não a imprensa, e que, além disso, levou ao pináculo a autoridade enunciativa e escriturária: mestres do pensamento gregos e latinos figuram como *auctoritates*, ao lado das Sagradas Escrituras, dos textos conciliares e das obras de doutores da Igreja. Desde o alvorecer da Idade Média, Alcuíno, que Carlos Magno encarregara de restaurar o sistema educativo da Antiguidade no Império Carolíngio, pode declarar a seu imperador que a memória é o “tesouro de todas as coisas”; todas as coisas: artigos de fé, caminhos virtuosos que levam ao paraíso, caminhos perniciosos que levam ao inferno. Pela memorização, são *inculcados*, na base de “notas de memória”, todos os saberes, habilidades, saber-crer, saber-viver que balizam a caminhada para a beatitude. Desse ponto de vista, a *Secunda Secundae* da *Suma Teológica* de São Tomás constitui o documento maior dessa instrução de razão e de fé da qual a *ars memoriae* se tornou a depositária e o *organon*. Ao mesmo tempo que a razão e a fé, a devoção recebe a sua parte com as imagens eloqüentes do Inferno, do Purgatório, do Paraíso, eles mesmos considerados como lugares de inscrição dos vícios e das virtudes, lugares de memória, no sentido mais expressivo da palavra. Não é de admirar, então, que esse trajeto da memorização conduza, muito além dos feitos da memória individual, à *Divina Comédia* de Dante. Os lugares percorridos tendo como guia Virgílio e, depois, Beatriz, constituem outras tantas estações para uma memória meditante que alia à rememoração das figuras exemplares a memorização dos ensinamentos maiores da tradição, a comemoração dos acontecimentos fundadores da cultura cristã¹⁰. À vista dessa magnífica série de metáforas dos lugares espirituais, os feitos da memória artificial se mostram der-

latino a fazer da memória, no final do *De inventione*, uma parte da virtude da *prudentia*, ao lado da *intelligentia* e da *providentia*.

- 9 Na verdade, a herança medieval de Aristóteles concernente à memória é tripla. Primeiro, o substituto oferecido à metáfora da impressão do sinete na cera (primeiro capítulo do *De memoria et reminiscencia*); depois, a associação entre memória e imaginação, de que se diz, no *De anima*, que “é impossível pensar sem imagens”; enfim, a inclusão da mnemotécnica entre os processos da recordação arraçada da lembrança no segundo capítulo do *De memoria* (escolha de um ponto de partida, subida e descida ao longo de séries associativas, etc.).
- 10 Poderemos ler as belas páginas dedicadas a Dante por Yates em *The Art of Memory*, *op. cit.*, p. 104 e seg., e por Weinrich em *Lethé*, *op. cit.*, p. 142 e seg. Segundo este, a topologia do além, à qual o poeta chega, por sinal, depois de beber a água do esquecimento, faz de Dante o *Gedächtnis mann*, o homem da memória (*ibid.*, p. 145). Weinrich não conhece nada igual à *Divina Comédia* a não ser o *En Busca do tempo perdido*, de Marcel Proust.

risórios. Era mesmo preciso uma memória poética para transcender a oposição entre memória natural e memória artificial, para pulverizar a oposição entre uso e abuso¹¹. Não é o que acontecerá no término da terceira reviravolta.

A terceira reviravolta, que afeta o destino da memória artificial, é marcada pela união da mnemotécnica e do *segredo hermético*. Giordano Bruno, para quem convergem todas as análises de Frances Yates, é a figura emblemática dessa nova e quase derradeira fase do incrível percurso da *ars memoriae*. A arte em questão tornou-se arte mágica, arte oculta. Preside a essa metamorfose a concepção, apresentada como uma revelação, como a quebra de um segredo, de um sistema de correspondências entre os astros e o mundo inferior. A arte consiste em colocar, sobre os círculos concêntricos de uma “roda” — a “roda da memória” —, segundo o princípio de uma correspondência termo a termo, a posição dos astros, a tábua das virtudes, a coletânea das imagens expressivas da vida, as listas de conceitos, a série das figuras humanas heróicas ou santas, todas as imagens arquetípicas concebíveis, enfim, tudo o que pode ser enumerado, posto em ordem de sistema. O que é então confiado à memória, é um poder divino, aquele que confere o domínio absoluto de uma arte combinatória entre a ordem dos astros e a terra. Trata-se ainda de “colocar” as imagens em lugares, mas esses lugares são os astros e essas imagens, as “sombras” (o primeiro livro sobre a memória publicado por G. Bruno intitula-se *De umbris idearum*, 1582) em que consistem os objetos e os acontecimentos do mundo inferior. Essa verdadeira “alquimia” da imaginação, como diz Frances Yates (*The Art of Memory*, p. 220), preside a uma mnemotécnica mágica que confere a quem a possui um poder sem limites. A desforra da reminiscência platônica e principalmente neoplatônica sobre a psicologia aristotélica da memória e da recordação é total, mas ao preço da transformação da especulação racional em mistagogia. Sim, “grande é o poder da memória”, segundo Santo Agostinho; mas o retórico cristão não sabia a que excentricidade esse elogio da memória feliz podia conduzir. E Cícero podia chamar de “quase divinos” os feitos de uma memória exercitada; mas nem ele podia prever a que excessos se prestaria a memória oculta de um homem do Renascimento, aquele que Yates chama de “o mago da memória” (*op. cit.*, p. 297).

Eu gostaria de evocar, para concluir este rápido vôo sobre a *ars memoriae*, as questões que levanta Frances Yates ao termo de seu próprio percurso, antes de escrever a espécie de pós-escrito que constitui seu último capítulo intitulado “The art of memory and the growth of scientific method” (*op. cit.*, p. 354). Cito Yates: “Há uma pergunta à qual não posso dar resposta clara ou satisfatória: o que foi, então, a memória oculta? A mudança que a conduz, da formação de similitudes corporais do mundo inteligível, ao esforço para se apoderar do mundo inteligível ao preço de fantásticos exercícios da

11 Frances Yates conclui nestes termos seu capítulo “Medieval memory and the formation of imagery”: “Do ponto de vista da presente obra, que concerne principalmente à história ulterior da arte, é fundamental enfatizar que a arte da memória originou-se na Idade Média. Suas mais profundas raízes estão num passado altamente venerável. É ao sair dessas origens profundas e misteriosas que ela se derramou séculos ulteriores, marcada pelo cunho de um fervor religioso estranhamente combinado com o cuidado mnemotécnico que lhe foi aplicado na Idade Média” (*The Art of Memory*, *op. cit.*, p. 113).

imaginação — como aqueles a que Giordano Bruno dedicou sua vida — fez a psique humana atingir um grau de desempenho criador superior àquele nunca atingido no plano da imaginação? É esse o segredo do Renascimento, e a memória oculta representa esse segredo? Lego este problema a outros” (*ibid.*).

O que responder a Frances Yates? Não podemos contentar-nos em registrar o fato de que a história das idéias não deu continuidade a essa cultura obstinada da memória e que um novo capítulo foi aberto com a noção de método, com o *Novum Organon* de Francis Bacon e o *Discurso sobre o método* de Descartes. Afinal, a *ars memoriae*, com seu culto da ordem, tanto no plano dos lugares quanto no das imagens, era, a seu modo, um exercício metódico. É no cerne do empreendimento que é preciso buscar a razão de seu eclipse. Francis Bacon vai direto ao ponto crítico quando denuncia a “ostentação prodigiosa” que motiva profundamente a cultura da memória artificial. Desde o início, é em termos de façanha, de prodígio, que essa arte é louvada. Uma espécie de embriaguez — Kant falaria de *Schwärmerei* no sentido de entusiasmo e, ao mesmo tempo, de intoxicação — insinuou-se no ponto de articulação entre memória natural e memória artificial. Uma embriaguez que transformou em seu contrário a modéstia de um duro tirocínio iniciado nos limites da memória natural, cujos poderes, isto é, ao mesmo tempo a amplitude e a exatidão, sempre foi legítimo procurar reforçar. Porque é mesmo a noção de limite que está em jogo aqui. Com G. Bruno, a transgressão dos limites é levada ao seu auge. Mas quais limites? Fundamentalmente, é o limite que sugere a relação da memória com o esquecimento¹². A *ars memoriae* é uma recusa exagerada do esquecimento e, aos poucos, das fraquezas inerentes tanto à preservação dos rastros quanto à sua evocação. Correlativamente, a *ars memoriae* ignora a pressão dos rastros. Como foi sugerido uma primeira vez, por ocasião da discussão sobre a metáfora platônica da *tupos*, da impressão, a noção fenomenológica de rastro, distinta da condição material, corporal, cortical da impressão, se constrói na base do *ser-afetado* pelo acontecimento do qual se torna, a posteriori, testemunho por narração. Para a memória artificial, tudo é ação, nada é paixão. Os lugares são soberanamente escolhidos, sua ordem oculta a arbitrariedade da sua escolha; e as imagens não são menos manipuladas que os lugares aos quais são destinadas. Duplo desafio, pois: do esquecimento e do ser-afetado. A ênfase final está latente nessa recusa inicial. Grande é, por certo, o poder da memória, declara Santo Agostinho. Mas este não ignorou o esquecimento, como observamos já nas primeiras páginas deste livro; ele avaliou, aterrorizado, suas ameaças e devastações. Ademais, dessa recusa do esquecimento e do ser-afetado resulta a preeminência concedida à memorização à custa da recordação. A valorização das imagens e dos lugares pela *ars memoriae* tem como preço a negligência do acontecimento

12 Weinrich vê essa recusa do esquecimento em ação já no episódio grego da façanha de memória atribuída a Simônides restituindo o lugar a cada morto do banquete fatal. Segundo Cícero, o poeta teria proposto a Temístocles, banido de sua pátria, ensinar-lhe a prodigiosa arte de “lembrar-se de tudo” (*ut omnia meminisset*). O grande homem teria respondido que preferia a arte de esquecer, capaz de poupar-lhe o sofrimento de se lembrar daquilo que não quer e de não poder esquecer o que quer (Weinrich, *Lethe*, *op. cit.*, p. 24). Será preciso voltar a esse assunto no momento de tratar o esquecimento como uma grandeza com direito próprio.

que espanta e surpreende. Ao romper assim o pacto da memória com o passado em prol da escrita íntima num espaço imaginário, a *ars memoriae* passou do feito atlético de uma memória exercitada àquilo que Yates denomina justamente uma “alquimia da imaginação”. A imaginação, liberada do serviço do passado, tomou o lugar da memória. O passado, enquanto ausente da história que o conta, constitui o outro limite da ambiciosa mnemotécnica, além do esquecimento, sobre o qual diremos mais tarde até que ponto ele é solidário com a preteridade do passado¹³.

Há duas maneiras de dar continuidade a essas considerações principais, que reintroduzem a idéia de limite num projeto que a exclui. A primeira é restituir sua medida a uma cultura da memorização nos limites da memória natural; a segunda é levar em consideração os abusos que se enxertam no uso, uma vez que este constitui um modo de manipulação sob a forma da memória artificial. É às modalidades de uma arte de memorização contida nos limites da memória natural que são dedicadas as últimas considerações desta seção. Da magia da memória iremos, pois, nos retirar em direção a uma pedagogia da memória, isto é, de um enquadramento da cultura da memória por um projeto educativo. Assim, somos levados de volta à discussão iniciada mais acima a respeito do uso e do abuso da memorização na educação. Mas voltamos a ela tendo em mente os episódios principais da fabulosa história da memória artificial. Na verdade, não foi o poder de uma imaginação levada aos extremos que foi visado no processo da recitação decorada, naquela mesma época do Renascimento que fora testemunha dos feitos da memória artificial, mas a autoridade da herança cultural transmitida pelos textos. Para esses críticos, o asno costumava ser designado como o animal emblemático da memória tola, vergando sob a carga dos saberes impostos: “Só se fazem asnos carregados de livros”¹⁴, diz Montaigne. É notável que a crítica da memória memorizante tenha coincidido com o elogio do *ingenium*, o gênio, o espírito, no sentido dado a essa palavra por Helvécio em *Do espírito*¹⁵. Houve, assim, uma fusão da defesa do método, remontando a Ramus, e a defesa do *ingenium*, que tem latente a cultura da imaginação criadora. A fusão se faz na noção de juízo, cara aos partidários das Luzes. Mas, no próprio cerne do juízo, o entendimento raciocinador não conseguiu refrear o *ingenium*. Prova disso é a revolta de Rousseau contra as Luzes. É, então, em nome de um *ingenium* selvagem que este desfere na cultura da memória, mesmo natural, os mais rudes golpes: “Émile nunca aprenderá nada de cor, nem mesmo fábulas, nem mesmo as de La Fontaine, por mais ingênuas e encantadoras que sejam”¹⁶.

13 Edward Casey evoca, no início da obra que citamos abundantemente no estudo anterior, *Remembering*, o dano causado à memória, no sentido preciso de rememoração, pela crítica da pedagogia pela memória, como se o processo da memorização se estendesse de forma indiscriminada ao processo da rememoração, em proveito de uma cultura *esquecediça*.

14 Montaigne, *Essais*, I, 26, citado por H. Weinrich, que não deixa de evocar, nesse contexto, Sancho Pança e seu burro, contrastando com o “engenhoso” cavaleiro da triste figura (Weinrich, *Lethe*, *op. cit.*, pp. 67-71).

15 H. Weinrich se compraz em citar este dito de Helvécio: “O grande espírito não supõe a grande memória; acrescentarei mesmo que a extensão extrema do primeiro é absolutamente exclusiva da segunda” (Weinrich, *ibid.*, p. 78).

16 Citado por H. Weinrich, *ibid.*, p. 90.

Podemos então indagar se, naquele momento, a crítica da memória memorizante não ultrapassou seu objetivo. Ao abuso por excesso com G. Bruno corresponde um abuso por falta com J.-J. Rousseau. É verdade que não é a mesma memória que é celebrada por um e rebaixada pelo outro. O excesso do primeiro afeta a *memória artificiosa*, o abuso por falta do outro prejudica a memória natural que, também ela, reclama o que lhe é devido. Voltam-nos, então, à mente, para além do uso escolar da memorização, as proezas respeitáveis da memória profissional, a dos médicos, dos juizes, dos professores, etc. e a dos artistas da dança, do teatro, da música. A bem da verdade, nunca nos livramos da memorização.

Antes de virar a página da *ars memoriae*, eu gostaria de fazer, com H. Weinrich, uma breve digressão acerca do esquecimento. Dissemos acima que a *ars memoriae* era movida pelo desejo exorbitante de “nada esquecer”; um uso comedido da memorização não implica também um uso comedido do esquecimento? Não se pode falar de “esquecimento metódico”, na esteira de Descartes? Se, de fato, a dúvida metódica induz uma rejeição refletida de toda pedagogia pela memória, e nesse sentido, implica certa estratégia do esquecimento, a regra de recapitulação do *Discurso sobre o método* não constitui um uso metódico da memória, mas de uma memória natural liberta de toda mnemotécnica? Não se pode, da mesma forma, falar de “esquecimento esclarecido”, segundo o espírito das Luzes? Esquecimento esclarecido que, no sentido próprio da palavra, serviria de grade de proteção contra uma cultura teimosa da memória memorizante? Será necessário voltar a esse tema no momento oportuno, quando tentarmos dar à *ars memoriae* o simétrico, que seria a *ars oblivionis*, segundo o desejo de H. Weinrich em *Lethe*¹⁷. Por enquanto, essas sugestões convergem para a defesa de um uso comedido da rememoração — em nome de uma *justa memória* —, idéia à qual dará corpo, em um momento, nossa reflexão sobre os abusos de uma memória manipulada pela ideologia. Num certo sentido, a superação poética da memória artificial por Dante e o esquecimento metódico à maneira de Descartes nos reconduzem, cada um a seu modo, à rica problemática da memória natural.

II. Os abusos da memória natural: memória impedida, memória manipulada, memória comandada de modo abusivo

É a uma tipologia dos *usos e abusos* da memória natural que o presente estudo será de agora em diante dedicado. A via nessa direção foi trilhada por Nietzsche na *Segunda Consideração Intempestiva*, cujo título é eloquente: *Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida*. A maneira de interrogar inaugurada por esse texto une numa semiologia complexa o tratamento médico dos sintomas e o tratamento filológico dos

17 Ver adiante, sobre o esquecimento, a terceira parte, cap. 3.

tropos. A polêmica aqui levantada certamente diz respeito, primeiro, à história, mais precisamente à filosofia da história quanto ao lugar desta na cultura. Mas ela dá o tom para um tratamento semelhante da memória, mais precisamente da memória coletiva, a qual, como repetirei no início do próximo estudo, constitui o solo de enraizamento da historiografia. Como foi dito no início do presente estudo, é enquanto *exercida* que a memória cai sob esse ponto de vista.

Para evitar um uso maciço e indiscriminado da noção de abuso de memória, proponho a seguinte grade de leituras. Começarei por divisar uma abordagem francamente patológica que põe em jogo categorias clínicas e, eventualmente, terapêuticas, emprestadas principalmente da psicanálise. Tentarei restituir a essa patologia sua magnitude e sua densidade ao vinculá-la a algumas das experiências humanas mais fundamentais. A seguir, darei lugar a formas concertadas de manipulação ou de instrumentalização da memória, que dependem de uma crítica das ideologias. É nesse nível mediano que as noções de abuso de memória e, acrescentemos de imediato, de abuso de esquecimento, são as mais pertinentes. Finalmente, gostaria de reservar para um ponto de vista normativo, francamente ético-político, a questão do dever de memória; esse ponto de vista normativo deve ser cuidadosamente distinguido do ponto de vista anterior com o qual é muito freqüentemente confundido. Assim, esse percurso de nível em nível tornar-se-á um percurso de figura em figura dos usos e abusos da memória, desde a memória *impedida* até a memória *obrigada*, passando pela memória *manipulada*.

1. Nível patológico-terapêutico: a memória impedida

É nesse nível e desse ponto de vista que se pode legitimamente falar em memória *ferida*, e até mesmo *enferma*. Isso é atestado por expressões correntes como traumatismo, ferimento, cicatrizes, etc. O emprego desses vocábulos, eles mesmos patéticos, não deixa de colocar graves dificuldades. Até que ponto, indagaremos primeiro, estamos autorizados a aplicar à memória coletiva categorias forjadas no debate analítico, portanto, num nível interpessoal, marcado principalmente pela mediação da transferência? Essa primeira dificuldade será definitivamente superada apenas no fim do próximo capítulo. Admitiremos aqui, provisoriamente, o valor operatório do conceito de memória coletiva; por outro lado, o uso que dele será feito a seguir contribuirá posteriormente para a legitimação desse conceito problemático. Outra dificuldade deve encontrar aqui certa resolução: pode-se indagar em que medida uma patologia da memória, portanto, o tratamento da memória como *pathos*, se inscreve numa investigação sobre o exercício da memória, sobre a *tekhnē* mnemônica. A dificuldade é nova: o que está em jogo são alterações individuais e coletivas devidas ao uso, à prática da memória.

Para nos orientarmos nessa dupla dificuldade, pensei ser apropriado recorrer a dois ensaios notáveis de Freud e compará-los, o que o autor não parece ter feito. O

primeiro, datado de 1914, é intitulado “Rememoração, repetição, perlaboração”¹⁸. Notaremos logo que o título compreende somente verbos, o que indica o pertencimento dos três processos ao jogo de forças psíquicas com as quais o psicanalista “trabalha”.

O ponto de partida da reflexão de Freud é a identificação do obstáculo principal no qual o trabalho de interpretação (*Deutungsarbeit*) esbarra no caminho da recordação das lembranças traumáticas. Esse obstáculo, atribuído às “resistências do recalque” (*Verdrängungswiderstände*), é designado pelo termo “compulsão de repetição” (*Wiederholungszwang*); uma de suas características é uma tendência à passagem ao ato (*Agieren*), que Freud diz “substituir a lembrança”. O paciente “não reproduz [o fato esquecido] em forma de lembrança, mas em forma de ação: ele o *repete* sem, obviamente, saber que o repete” (*Gesammelte Werke*, t. X, p. 129). Não estamos longe do fenômeno de obsessão evocado acima. Deixemos de lado suas implicações quanto ao esquecimento, pois a elas voltaremos no capítulo sobre o esquecimento, na terceira parte. De resto, a ênfase recai na passagem ao ato e no lugar que ele ocupa à revelia do paciente. O importante, para nós, é o vínculo entre compulsão de repetição e resistência, assim como a substituição da lembrança por esse duplo fenômeno. Nisso consiste o obstáculo à continuação da análise. Ora, além desse olhar clínico, Freud enuncia duas propostas terapêuticas que serão para nós da maior importância no momento de transpormos a análise clínica ao plano da memória coletiva, como nos consideramos autorizados a fazer nesse estágio da discussão. A primeira diz respeito ao analista, a segunda, ao analisando. Ao primeiro, aconselha-se muita paciência com as repetições que ocorrem sob o manto da transferência. Desse modo, observa Freud, a transferência cria um domínio intermediário entre a doença e a vida real; pode-se falar deste como de uma “arena”, na qual a compulsão é autorizada a se manifestar numa liberdade quase total, pois o fundo patogênico do sujeito tem a oportunidade de se manifestar abertamente. Contudo, pede-se também algo ao paciente: ao cessar de gemer ou de esconder a si mesmo seu verdadeiro estado, ele precisa “encontrar a coragem de fixar sua atenção em suas manifestações mórbidas, de não mais considerar sua doença como algo desprezível, mas olhá-la como um adversário digno de estima, como uma parte de si mesmo cuja presença é muito motivada e na qual convirá colher dados preciosos para sua vida ulterior” (*op. cit.*, p. 132). Caso contrário, nada de “reconciliação” (*Versöhnung*) do enfermo com o recalcado (*ibid.*). Reservemos a palavra reconciliação, que voltará ao primeiro plano em nossas reflexões ulteriores sobre o perdão. Detenhamo-nos, por enquanto, nesse duplo manejo das resistências pelo paciente e seu analista, ao qual Freud dá o nome de *Durcharbeiten* (*op. cit.*, p. 136), de *working through*, como foi traduzido em inglês, de “perlaboração”, como foi traduzido em francês, ou de “remanejamento”, como eu preferiria dizer. A palavra importante, aqui, é trabalho — ou, antes, “trabalhar” — que enfatiza não somente o caráter dinâmi-

18 “Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten”, in *Gesammelte Werke*, t. X, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer Verlag, 1913-1917, pp. 126-136. A paginação adotada é a da edição alemã. A tradução adotada, “Remémoration, répétition, perlaboration”, é a de A. Berman, em *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1970.

co do processo inteiro, mas a colaboração do analisando nesse trabalho. É em relação com essa noção de trabalho, enunciada em sua forma verbal, que se torna possível falar da própria lembrança, assim liberada, como de um trabalho, o “trabalho de rememoração” (*Erinnerungsarbeit*) (*op. cit.*, p. 133). Assim, trabalho é a palavra repetida várias vezes, e simetricamente oposta à compulsão: trabalho de rememoração contra compulsão de repetição, assim se poderia resumir o tema desse precioso pequeno ensaio. Também pertencem a esse trabalho tanto a paciência do analista para com a repetição canalizada pela transferência como a coragem requerida do analisando de se reconhecer enfermo, em busca de uma relação verídica com seu passado.

Antes de considerar, com todas as ressalvas de princípio evocadas acima, as transposições possíveis do plano privado da relação analítica para o plano público da memória coletiva e da história, dirijamo-nos ao segundo ensaio, intitulado “Luto e Melancolia”¹⁹. Este, sem dúvida, oferece mais resistência a uma transposição ao plano da memória coletiva que o anterior, na medida em que o luto é menos tratado por si mesmo, precisamente enquanto trabalho, do que a título de comparação para melhor desvendar os enigmas da melancolia. É o confronto com o ensaio anterior que pode ajudar a extrair da própria comparação uma informação positiva a respeito do trabalho de luto²⁰. Mas este ensaio desperta sobretudo profundos ecos numa experiência milenar que teve a própria melancolia como tema de meditação e como tormento.

Essas ressalvas iniciais não nos impedem de notar que é o luto — o trabalho de luto — que é primeiro tomado como termo de comparação e presumido como diretamente acessível, pelo menos num primeiro momento. Além disso, é o par luto/melancolia que deve ser tomado em conjunto, e é a propensão do luto à melancolia e a dificuldade do luto de escapar dessa tremenda neurose que devem suscitar nossas reflexões ulteriores sobre a patologia da memória coletiva e sobre as perspectivas terapêuticas assim abertas.

“O luto, diz-se no começo, é sempre a reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração erigida em substituto dessa pessoa, tal como: pátria, liberdade, ideal

19 “Trauer und Melancholie” (1915), in *Gesammelte Werke*, t. X, *op. cit.* A tradução adotada aqui é a de J. Laplanche e J.-B. Pontalis em *Métopsychoanalyse*, Paris, Gallimard, 1968; reed., col. “Folio essais”, 1986.

20 O que pode levar a negligenciar a instrução que buscamos a respeito do parentesco entre trabalho de lembrança e trabalho de luto se deve ao fato de o termo trabalho ser aplicado tanto à melancolia quanto ao luto no âmbito do modelo “econômico” fortemente solicitado por Freud na época em que escreveu esse ensaio. O tema do luto, observa Peter Homans em *The Ability to Mourn*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, não é um tema entre outros na descrição e na explicação psicanalíticas; ele está ligado à sintomática da histeria e ao famoso enunciado: “Os psicopatas sofrem de reminiscências”. Nas *Cinco lições sobre a psicanálise*, Freud estabelece um vínculo entre os sintomas histéricos enquanto sintomas mnésicos e os monumentos que ornamentam nossas cidades (Homans, *op. cit.*, p. 261). Os monumentos são respostas à perda. Muito mais, o trabalho de luto é coextensivo à empreitada psicanalítica em seu todo enquanto renúncia e resignação que culmina na reconciliação com a perda. Homans dá uma ampliação positiva a esse tema matricial quando trata da individuação, compreendida como auto-apropriação, em relação com a *Phantasie* e a capacidade de narrar.

etc.” Uma abertura é assim criada, já no início, para a direção que tomaremos a seguir. E a primeira questão que o analista se coloca é a de saber por que, em certos doentes, vemos surgir, “em seguida a circunstâncias idênticas, *no lugar do luto*, a melancolia” (grifo nosso). A expressão “no lugar de...” assinala de saída o parentesco, do ponto de vista da estratégia da argumentação, entre os dois ensaios que estamos confrontando: no lugar da lembrança, a passagem ao ato — no lugar do luto, a melancolia. Trata-se portanto, de certo modo, da oposição entre luto e melancolia, da bifurcação, no nível “econômico”, entre investimentos afetivos diferentes e, nesse sentido, de uma bifurcação entre duas modalidades de trabalho. A primeira oposição que Freud nota é a diminuição do “sentimento de si” (*Selbstgefühl*) na melancolia, ao passo que “no luto não há diminuição do sentimento de si”. Daí a pergunta: qual é o trabalho fornecido no luto? Resposta: “O teste da realidade revelou que o objeto amado deixou de existir, passando a exigir que toda a *libido* renuncie ao vínculo que a liga àquele objeto. É contra isso que se produz uma revolta compreensível”. Segue uma descrição cuidadosa dos “grandes custos de tempo e de energia de investimento” que essa obediência da *libido* às ordens da realidade requer. Por que esse custo elevado? Porque “a existência do objeto perdido continua psiquicamente”. Assim, é ao sobre-investimento das lembranças e das expectativas, pelas quais a *libido* permanece ligada ao objeto perdido, que se deve o preço tão alto a ser pago por essa liquidação: “A realização em detalhe de cada uma das ordens ditadas pela realidade é o trabalho do luto”.

Mas então, por que o luto não é a melancolia? E o que faz o luto pender para a melancolia? O que faz do luto um fenômeno normal, embora doloroso, é que, “quando o trabalho do luto se conclui, o ego fica outra vez livre e desinibido”. É por esse aspecto que o trabalho de luto pode ser comparado com o trabalho da lembrança. Se o trabalho da melancolia ocupa neste ensaio uma posição estratégica paralela à que a compulsão de repetição ocupa no anterior, pode-se sugerir que é enquanto trabalho da lembrança que o trabalho de luto se revela custosamente, mas também reciprocamente, libertador. O trabalho de luto é o custo do trabalho da lembrança; mas o trabalho da lembrança é o benefício do trabalho do luto.

Antes de extrair disso as conseqüências que temos em vista, vejamos quais ensinamentos complementares o trabalho da melancolia fornece no quadro anterior do trabalho de luto. Retomando nossa reflexão inicial a respeito da diminuição do *Ichgefühl* na melancolia, é preciso dizer que, diferentemente do luto, no qual é o universo que parece empobrecido e vazio, na melancolia é o próprio ego que está propriamente desolado: ele cai vítima da própria desvalorização, da própria acusação, da própria condenação, do próprio rebaixamento. Entretanto, isso não é tudo, nem mesmo o essencial: não serviriam as recriminações dirigidas a si mesmo para encobrir recriminações visando o objeto de amor? “Suas queixas, escreve audaciosamente Freud, são acusações (*Ihre Klagen sind Anklagen*).” Acusações que podem chegar à martirização do objeto amado, perseguido no foro íntimo do luto. Freud enuncia a hipótese de que a acusação, ao enfraquecer o investimento objetal, facilita o retraimento no ego assim como a transformação da discórdia com outrem em laceração de si. Não acompanharemos Freud

mais adiante em suas pesquisas propriamente psicanalíticas a respeito da regressão do amor objetal ao narcisismo primário, e mesmo até a fase oral da *libido* — nem tampouco a respeito da parte de sadismo incorporada ao narcisismo, nem mesmo a tendência da melancolia a inverter-se no estado sintomaticamente inverso da mania. De resto, Freud é muito cauteloso em suas explorações. Limitar-nos-emos a essa citação: “A melancolia, portanto, empresta do luto alguns dos seus traços, e outros do processo da regressão desde a escolha objetal narcisista até o narcisismo”.

Agora, se perguntarmos o que a melancolia ensina sobre o luto, é preciso voltar a esse *Ichgefühl* que foi considerado como bem conhecido e que Freud caracteriza uma vez como “reconhecimento de nós mesmos”. A ele pertence a vergonha diante de outrem que o melancólico ignora, tão ocupado ele está consigo mesmo. Auto-estima e vergonha seriam assim componentes conjuntos do luto. É o que nota Freud: a “censura do consciente” — expressão da instância geralmente chamada de consciência moral — caminha junto com “o teste da realidade em meio às grandes instituições do ego”. Essa observação converge para o que foi dito no ensaio anterior a respeito da responsabilidade do analisando na renúncia à passagem ao ato e ao próprio trabalho de memória. Outra observação: se na melancolia as queixas são acusações, o luto carrega também a marca desse inquietante parentesco, com a condição de certa moderação, que seria própria do luto, moderação que limita tanto a acusação quanto a auto-recriminação sob a qual essa se dissimula. Enfim — e isso talvez seja o mais importante — a proximidade entre *Klage* e *Anklage*, entre queixa e recriminação, que a melancolia exhibe, não revela o caráter ambivalente das relações amorosas que faz amor e ódio coexistirem até no luto?

Mas é com o desfecho positivo do luto, em contraste com o desastre da melancolia, que eu gostaria de interromper essa breve incursão num dos mais famosos ensaios de Freud: “A melancolia ainda nos confronta com outros problemas, cuja resposta em parte nos escapa. O fato de poder desaparecer após certo tempo, sem deixar grandes e evidentes alterações, é uma característica que ela compartilha com o luto. No que concerne ao luto, podemos observar que era necessário decorrer algum tempo para que fosse levado a efeito em detalhe o que é exigido pela prova da realidade e para que, uma vez realizado esse trabalho, o ego conseguisse libertar sua *libido* do objeto perdido. Podemos imaginar que o ego se entrega a um trabalho análogo durante a melancolia; do ponto de vista econômico, não compreendemos nem um nem outro fenômeno”. Esqueçamos a confissão de Freud a respeito da explicação, e retenhamos sua lição clínica: o tempo de luto não deixa de ter relação com a paciência que a análise demandava a respeito da passagem da repetição à lembrança. A lembrança não se refere apenas ao tempo: ela também requer tempo — um tempo de luto.

Não gostaria de terminar esse confronto entre luto e melancolia nesta fala perplexa de Freud: “Não entendemos nem um nem outro fenômeno”. Se a última palavra não foi dita sobre o luto e o trabalho de luto em psicanálise, é que também não foi dita sobre a melancolia. Deve-se mesmo abandonar a melancolia aos médicos, psiquiatras ou psicanalistas? Será ela apenas uma doença mental? Para quem leu *Saturn*

and Melancholy de Raymond Klibansky, Erwin Panofsky e Fritz Saxl²¹, a redução nosológica da melancolia, iniciada por E. Kraepelin e reorientada por L. Binswanger, é inaceitável. De fato, como deixar de evocar o lugar ocupado pela melancolia no antigo sistema dos quatro humores da medicina grega, no qual o humor melancólico — o da bilis negra (*atra bilis*) — convive com o humor sangüíneo, o humor colérico e o humor fleumático? Aí está mais uma lista para memorizar, que se deve à rede de correspondência com elementos cósmicos, divisões do tempo, idades da vida: “Melancolia, dizem textos medievais do século XII, imita a terra, cresce no outono, reina na maturidade”. Fisiologia, psicologia, cosmologia estão assim conjugadas, segundo o tríplice princípio: busca de elementos primários comuns ao microcosmo e ao macrocosmo, estabelecimento de uma expressão numérica para essas estruturas complexas e lei de harmonia e de proporcionalidade entre os elementos. Reconhece-se aqui o espírito de Pitágoras, seguido por Empédocles. O importante para a espécie de excursão que arrisco além — ou, melhor, aquém — de Freud, é que o conceito de humor não parou de oscilar entre a idéia de doença e a de caráter ou temperamento, o equilíbrio resultando do grau de harmonia ou de desarmonia entre os humores. Ora, é justamente com a melancolia que culmina a ambivalência, que se torna assim o ponto crítico do sistema inteiro. Esse privilégio, por assim dizer, da melancolia, tornou-se mais preciso à medida que a teoria dos quatro humores se transformou em teoria dos temperamentos, e dos tipos mentais. Depressão e ansiedade (ou medo) tornam-se os sintomas marcantes da melancolia. Melancolia, então, torna-se sinônimo de insanidade, de loucura. A junção entre a melancolia da teoria dos humores e a loucura dos heróis trágicos — Ajax, Héracles, Belerofonte —, que Platão erigiu em filosofema, está completa desde o mais famoso dos problemas atribuídos a Aristóteles, o problema XXX, I — “uma monografia sobre a bilis negra”, dizem nossas fontes. “Por que razão, pergunta o autor do Problema XXX, os homens mais eminentes em filosofia, em política, em poesia ou nas artes são manifestamente melancólicos?” E o texto acrescenta os nomes de Empédocles, Platão e Sócrates à lista dos espíritos perturbados. Como, então, deixar de evocar a teoria das múltiplas figuras de *mania* no próprio Platão e a comparação operada por muitos diálogos entre exaltação, êxtase, embriaguez, e outros estados “divinos”? Ora, todos esses estados são obra da bilis negra! Aqui, o normal e o patológico convivem, o melancólico vendo-se enviado do médico ao pedagogo e *vice-versa*. O melancólico é “excepcional”. A teoria romântica do “gênio” está em germe nessa ambígua descrição do “furor” (para retomar a tradução de Cícero do grego *mania*). Apenas os estoicos resistem ao optarem decididamente pela leitura psiquiátrica *avant la lettre*.

São os pensadores do Renascimento que, além da transmissão medieval da herança contrastada recebida dos médicos e dos filósofos gregos da natureza, orientaram

21 *Saturn and Melancholy*, Nelson, 1964. É essa edição que é aqui citada, com tradução de P. Ricœur. Uma tradução francesa, de F. Durand-Bogaert e L. Évrard, está disponível: *Saturne et la Mélancolie: études historiques et philosophiques, nature, religion, médecine et art*, Paris, Gallimard, 1989. Adotaremos aqui a paginação da edição original.

a meditação sobre a melancolia em direção à doutrina moderna do gênio²². O tema astral, que nossos eruditos autores perseguem até na astrologia árabe, está sempre prestes a irromper em nossos exaltados do Renascimento²³. O homem do Renascimento — representado por um Erasmo, um Marcílio Ficino, um Picco della Mirandola, um Nicolau de Cusa, um Dürer — persegue menos a salvação individual do que o livre desenvolvimento da espontaneidade individual; nesse ímpeto que prenuncia o arrebatamento do gênio romântico, o contraste perturbador entre exaltação e depressão se mantém em suspenso. O pólo negativo é simplesmente o que Lessing chamará de “voluptuosa melancolia”, herdeira da *acedia* dos Medievais, essa pérfida tentação que oscila entre o pecado e a doença. Contudo, o homem do Renascimento também aposta que a melancolia pode ser “*melancholia generosa*” (*Saturn and Melancholy*, p. 241)²⁴.

Mas é na gravura de Dürer intitulada *Melencolia I* que todas as tentativas de reabilitação de Saturno e da melancolia se cristalizam. É nela que se detêm os comentários de Klibansky, Panofsky e Saxl. “Leiamos” a gravura. Uma mulher está sentada, o olhar mergulhado numa distância vazia, o rosto obscuro, o queixo apoiado num punho cerrado; no seu cinto estão penduradas chaves, símbolos de poder, e uma bolsa, símbolo de riqueza, dois títulos de vaidade, em suma. A melancolia é para sempre essa figura inclinada, pensativa. Cansaço? Pesar? Tristeza? Meditação? A pergunta volta: postura declinante da doença ou do gênio que reflete? A resposta não deve ser buscada apenas na figura humana; o cenário também é tacitamente eloquente: instrumentos sem emprego, uma figura geométrica de três dimensões que representa a geometria, a quinta das “artes liberais”, jazem dispersos na cena imóvel. A vaidade do saber é assim incorporada à figura desocupada. Essa fusão entre a geometria que se entrega à melancolia e a melancolia perdida numa geometria sonhadora dá a *Melencolia I* seu poder enigmático²⁵: a própria verdade seria triste, segundo o provérbio do Eclesiastes?

Surge então, para nós, a pergunta: que luz sombria é assim lançada sobre o texto de Freud por esse retrocesso? Parece-me que para fazer sentido é preciso prolongar a investigação sobre a melancolia até uma das fontes do tema soterradas sob a medicina, a psicologia, a literatura e a iconografia: por trás do lamento de um Alain Chartier que

22 O leitor não deixará de estabelecer um paralelo entre a *ars memoriae*, evocada acima, e a teoria da melancolia. Não era “louco” o autor das *Sombras das idéias* (*De umbris idearum*), Giordano Bruno?

23 *Saturn and Melancholy*, *op. cit.*, p. 125 e seg. O paralelo entre as duas temáticas não seria arbitrário, como o confirma a referência a Saturno, “o astro da melancolia”, na tradição literária, pictórica e poética.

24 É Marcílio Ficino, mais que ninguém, “quem deu forma efetiva à melancolia do homem de gênio e a revelou ao resto da Europa — em particular aos grandes ingleses dos séculos XVI e XVII, no claro-escuro do neoplatonismo cristão e de seu misticismo” (Klibansky *et al.*, *Saturn and Melancholy*, *op. cit.*, p. 255). Não estamos longe dos atletas entusiastas da *ars memoriae*, levando em conta as conotações astrais de muitos pensadores do Renascimento.

25 É verdade que a figura central tem asas, mas fechadas, e que *putti* a divertem: sugestão de sublimação? Uma coroa que cinge a cabeça e, sobretudo, o número Quatro — o “quadrado mágico” das matemáticas místicas — parecem servir de antídoto.

invoca “Dame Merencolye” ou do rei René que celebra “Dame Tristesse”, perfila-se a acídia, já mencionada acima, na qual, além mesmo da sangüínea “luxúria”, da colérica “discórdia”, os espiritualistas da Idade Média viam a pior das tentações, a saber, a complacência para com a tristeza. A acídia é essa espécie de preguiça, de lassidão, de desgosto aos quais o religioso que não reza nem trabalha corre o risco de sucumbir. Não tocamos, aqui, no fundo moral da melancolia apenas a florado por Freud sob o vocábulo de *Selbstgefühl*? Isso em que a acídia se compraz não é essa tristeza da memória meditativa, esse *mood* específico da finitude que se tornou consciente de si mesma? Não é a *tristeza sem causa* parente da doença-de-morte de Kierkegaard, essa parenta do desespero ou antes, segundo a sugestão de Gabriel Marcel, da inesperança²⁶? Ao remontarmos assim até a acídia dos religiosos, não teremos dado ao trabalho de luto o interlocutor digno dele? Objetar-se-á que o trabalho de luto não tem antecedentes na literatura da melancolia. Nesse sentido, seria mesmo uma criação de Freud. Mas o trabalho de luto também tem seus antecedentes nos antídotos que acompanharam a melancolia nas tradições médica, psicológica, moral, literária, espiritual. Entre esses remédios, encontro a alegria, o humor, a esperança, a confiança e também... o trabalho. Os autores de *Saturn and Melancholy* não estão errados em buscar na poesia lírica datada do fim da Idade Média e do Renascimento, em particular a inglesa, de Milton e do Shakespeare dos *Sonetos* até Keats, o elogio de um humor contrastado e, por assim dizer, dialético em que *Delight* responde a *Melancholy* sob os auspícios da beleza. Seria preciso prosseguir até Baudelaire essa revisão das figuras poetizadas da melancolia, para restituir-lhe sua profundidade enigmática que nenhuma nosologia esgota. É para esse lado que nos empurra Jean Starobinski em *La Mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*²⁷. O poema liminar “Au lecteur”, em *Les Fleurs du Mal*, não chama o livro do Tédio de “livro saturnino”? O olhar perdido da Melancolia reflete-se no espelho da consciência reflexiva, cuja poesia modula os reflexos. Um caminho de memória é assim aberto pelo “Spleen”: “Sou a sinistra memória”; “Tenho mais lembranças do que se tivesse mil anos...”. Trata-se, de fato, de figuras do passado histórico que assombram o famoso poema “O Cisne”, que abordaremos sob um ângulo diferente, no ponto em que a memorização da história coincide com a historização da memória²⁸:

Andrômaca, penso em vós!...

Esse Simois* mentiroso que com vossos prantos cresce,
De repente fecundou minha memória fértil...

26 Encontrei pela primeira vez essa problemática da “tristeza sem causa” no fim do tomo I de *Filosofia da vontade* sob o título da “Tristeza do finito” (*Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier, 1950, 1988, p. 420 e seg.).

27 Jean Starobinski, *La Mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*, Paris, Julliard, col. “Collège de France”, 1984.

28 Cf. a seguir, terceira parte, cap. 2, pp. 401-402.

* Na campanha de Tróia, divindade que representa o rio, filho de Tétis e Oceanos. (N. do T.)

Assim na floresta onde meu espírito se exila
 Uma velha Lembrança sopra com força a trompa!²⁹

E por que não evocaríamos *in fine* os últimos quartetos e as últimas sonatas de Beethoven e sua poderosa evocação de uma tristeza sublimada? Pronto, a palavra foi proferida: sublimação. Essa peça que falta na panóplia da *metapsicologia* de Freud teria talvez fornecido a este último o segredo da inversão da complacência em relação à tristeza em tristeza sublimada — em alegria³⁰. Sim, o pesar é essa tristeza que não fez o trabalho do luto. Sim, a alegria é a recompensa da renúncia ao objeto perdido e a garantia da reconciliação com seu objeto interiorizado. E, assim como o trabalho de luto é o caminho obrigatório do trabalho de lembrança, a alegria também pode coroar com sua graça o trabalho de memória. No horizonte desse trabalho: uma memória “feliz”, quando a imagem poética completa o trabalho de luto. Contudo, esse horizonte se esconde atrás do trabalho da história cuja teoria ainda está por criar, além da fenomenologia da memória.

Isso posto, volto à questão deixada em suspenso quanto a saber até que ponto é legítimo transpor para o plano da memória coletiva e da história as categorias patológicas propostas por Freud nos dois ensaios que acabamos de ler. Uma justificativa provisória pode ser encontrada nos dois lados: no de Freud, e no da fenomenologia da memória ferida.

Do lado de Freud, ter-se-ão notado as várias alusões a situações que ultrapassam de longe a cena psicanalítica, tanto para o trabalho de lembrança como para o de luto. Essa ampliação é tanto mais esperada pelo fato de todas as situações evocadas na cura psicanalítica terem a ver com o *outro*, não somente aquele do “romance familiar”, mas o outro psicossocial e, por assim dizer, o outro da situação histórica. De resto, Freud não se furtou a semelhantes extrapolações; em *Totem e tabu*, em *Moisés e o monoteísmo*, em *O futuro de uma ilusão* ou em *O Mal-estar na civilização*. E até mesmo algumas de suas psicanálises privadas, se assim ousamos dizer, foram psicanálises *in absentia*, a mais famosa sendo a do doutor Schreber. E o que dizer do *Moisés de Michelangelo* e de *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci*? Nenhum escrúpulo deve, pois, nos deter deste lado. A transposição foi facilitada por certas reinterpretações da psicanálise próximas da hermenêutica, como se vê em alguns trabalhos antigos de Habermas, nos quais a psicanálise é reformulada em termos de dessimbolização e de ressimbolização, e nos quais a ênfase recai no papel das distorções sistemáticas da comunicação no plano das ciências sociais. A única objeção que não foi respondida nas interpretações

29 Jean Starobinski baliza assim o caminho que, da antiga acidia, passando pela Melancolia de Dürer, leva ao *spleen* de Baudelaire, o qual, por sua vez, remete à memória. Cf. a terceira leitura de *La Mélancolie au miroir*: “Les figures penchées: ‘Le Cygne’”.

30 Evocando a “*poetic melancholy in post-medieval poetry*” e nos grandes elisabetanos, que anuncia a “*Ode of Melancholy*” de Keats, os autores de *Saturn and Melancholy* retratam essa melancolia esteticizada como “*heightened self-awareness*” (*op. cit.*, p. 228).

hermenêuticas da psicanálise diz respeito à ausência de terapeutas reconhecidos nas relações inter-humanas. Mas não se pode dizer, neste caso, que é o espaço público da discussão que constitui o equivalente do que se denominava mais acima a “arena” como região intermediária entre o terapeuta e o analisando?

Independentemente dessa dificuldade realmente temível, importa mais para nosso propósito olhar em direção à memória coletiva, para reencontrar em seu nível o equivalente das situações patológicas de que trata a psicanálise. É a constituição bipolar da identidade pessoal e da identidade comunitária que, em última instância, justifica estender a análise freudiana do luto ao traumatismo da identidade coletiva. Pode-se falar em traumatismos coletivos e em feridas da memória coletiva, não apenas num sentido analógico, mas nos termos de uma análise direta. A noção de objeto perdido encontra uma aplicação direta nas “perdas” que afetam igualmente o poder, o território, as populações que constituem a substância de um Estado. As condutas de luto, por se desenvolverem a partir da expressão da aflição até a completa reconciliação com o objeto perdido, são logo ilustradas pelas grandes celebrações funerárias em torno das quais um povo inteiro se reúne. Nesse aspecto, pode-se dizer que os comportamentos de luto constituem um exemplo privilegiado de relações cruzadas entre a expressão privada e a expressão pública. É assim que nosso conceito de memória histórica enferma encontra uma justificativa *a posteriori* nessa estrutura bipolar dos comportamentos de luto.

A transposição de categorias patológicas para o plano histórico justificar-se-ia mais completamente caso se conseguisse mostrar que ela não se aplica apenas às situações excepcionais evocadas acima, mas que elas se devem a uma estrutura fundamental da existência coletiva. O que se deve evocar aqui, é a relação fundamental da história com a violência. Hobbes não estava errado ao afirmar que a filosofia política nasce de uma situação originária na qual o temor da morte violenta impele o homem do “estado de natureza” aos vínculos de um pacto contratual que garantirá inicialmente sua segurança; de resto, não existe nenhuma comunidade histórica que não tenha nascido de uma relação que se possa comparar sem hesitação à guerra. Aquilo que celebramos como acontecimentos fundadores são essencialmente atos violentos legitimados posteriormente por um estado de direito precário. A glória de uns foi humilhação para outros. À celebração, de um lado, corresponde a execração, do outro. Assim se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas simbólicas que pedem uma cura. Mais precisamente, o que, na experiência histórica, surge como um paradoxo, a saber, *excesso* de memória aqui, *insuficiência* de memória ali, se deixa reinterpretar dentro das categorias da resistência, da compulsão de repetição e, finalmente, encontra-se submetido à prova do difícil trabalho de rememoração. O *excesso de memória* lembra muito a *compulsão de repetição*, a qual, segundo Freud, nos leva a substituir a lembrança verdadeira, pela qual o presente estaria reconciliado com o passado, pela passagem ao ato: quantas violências no mundo valem como *acting out* “no lugar” da lembrança! Pode-se até falar, caso se queira, em memória-repetição a respeito dessas celebrações fúnebres, mas apenas para acrescentar logo em seguida

que essa memória-repetição resiste à crítica e que a memória-lembrança é fundamentalmente uma memória crítica.

Se for assim, então a *insuficiência* de memória depende dessa mesma reinterpretação. O que uns cultivam com deleite lúgubre e outros evitam com consciência pesada, é a mesma memória-repetição. Uns gostam de nela se perder, outros temem ser por ela engolidos. Entretanto, uns e outros sofrem do mesmo *déficit de crítica*. Eles não alcançam o que Freud chamava de trabalho de rememoração.

Pode-se dar mais um passo e sugerir que é no plano da memória coletiva, talvez mais ainda do que no da memória individual, que a coincidência entre trabalho de luto e trabalho de lembrança adquire seu sentido pleno. O fato de se tratar de feridas do amor-próprio nacional justifica que se fale em objeto de amor perdido. É sempre com perdas que a memória ferida é obrigada a se confrontar. O que ela não sabe realizar, é o trabalho que o teste de realidade lhe impõe: abandonar os investimentos pelos quais a *libido* continua vinculada ao objeto perdido, até que *a perda seja definitivamente interiorizada*. Contudo, cabe enfatizar que essa submissão ao teste de realidade, constitutivo do verdadeiro trabalho de luto, também é parte integrante do trabalho da lembrança. A sugestão feita acima a respeito das trocas de significado entre trabalho da lembrança e trabalho de luto encontra aqui sua justificativa plena.

A transição do nível patológico ao nível propriamente prático nos é fornecida pelas anotações a respeito da terapêutica apropriada a esses transtornos. Freud apela insistentemente para a cooperação do analisando, e coloca assim a experiência analítica inteira no ponto de articulação entre o lado passivo, *pático*, da memória e o lado ativo do *exercício* da memória. Nesse ponto, a noção de trabalho — trabalho de rememoração, trabalho de luto — ocupa uma posição estratégica na reflexão sobre as falhas da memória. Essa noção supõe que os transtornos enfocados não são apenas sofridos, mas que somos responsáveis por eles, o que é comprovado pelos conselhos terapêuticos que acompanham a perlaboração. Num certo sentido, os abusos de memória, de que falaremos agora, podem aparecer como desvios perversos desse trabalho em que o luto se junta à rememoração.

2. Nível prático: a memória manipulada

Qualquer que seja a validade das interpretações patológicas dos excessos e das deficiências da memória coletiva, não gostaria de deixar que ocupassem todo o terreno. Um lugar distinto deve ser criado, ao lado das modalidades mais ou menos passivas, sofridas, padecidas, desses “abusos” — mesmo levando em conta as correções feitas pelo próprio Freud nesse tratamento unilateral da passividade —, para abusos, no sentido forte do termo, que resultam de uma manipulação concertada da memória e do esquecimento por detentores de poder. Falarei, então, menos em memória ferida do que em memória instrumentalizada (a categoria weberiana de racionalidade segundo um fim — *Zweckrationalität* — oposta à de racionalidade segundo um valor — *Wertrationalität* — tem seu lugar aqui, assim como aquela, implementada por Habermas, de

“razão estratégica” oposta à “razão comunicacional”). É nesse plano que se pode mais legitimamente falar em abusos de memória, que são também abusos de esquecimento.

A especificidade dessa segunda abordagem situa-se no cruzamento entre a problemática da memória e a da identidade, tanto coletiva como pessoal.

Retomaremos mais detalhadamente, no próximo capítulo, esse problema de intersecção ao abordarmos a teoria de Locke, na qual a memória é erigida em critério de identidade. O cerne do problema é a mobilização da memória a serviço da busca, da demanda, da reivindicação de identidade. Entre as derivações que dele resultam, conhecemos alguns sintomas inquietantes: *excesso* de memória, em tal região do mundo, portanto, abuso de memória — *insuficiência* de memória, em outra, portanto, abuso de esquecimento. Pois bem, é na problemática da identidade que se deve agora buscar a causa de fragilidade da memória assim manipulada. Essa fragilidade se acrescenta àquela propriamente cognitiva que resulta da proximidade entre imaginação e memória, e nesta encontra seu incentivo e seu adjuvante.

O que faz a fragilidade da identidade? É o caráter puramente presumido, alegado, pretenso da identidade. Esse *claim*, como diriam os ingleses, esse *Anspruch*, como diriam os alemães, aloja-se nas respostas à pergunta “quem?”, “quem sou eu?”, respostas em “que?”, da forma: eis o que somos, nós. Somos *tais*, assim e não de outro modo. A fragilidade da identidade consiste na fragilidade dessas respostas em *que*, que pretendem dar a receita da identidade proclamada e reclamada. O problema é assim afastado em mais um grau, da fragilidade da memória à da identidade.

Como causa primeira da fragilidade da identidade é preciso mencionar sua relação difícil com o tempo; dificuldade primária que, precisamente, justifica o recurso à memória, enquanto componente temporal da identidade, juntamente com a avaliação do presente e a projeção do futuro. Ora, a relação com o tempo cria dificuldades em razão do caráter ambíguo da noção do mesmo, implícita na do idêntico. De fato, o que significa permanecer o mesmo através do tempo? Já enfrentei, no passado, esse enigma, para o qual propus distinguir dois sentidos do idêntico: o mesmo como *idem*, *same*, *gleich* — o mesmo como *ipse*, *self*, *Selbst*. Pareceu-me que a manutenção de si no tempo repousa num jogo complexo entre mesmidade e ipseidade, se nos permitirem esses barbarismos; os aspectos práticos e páticos desse jogo ambíguo são mais temíveis que os aspectos conceituais, epistêmicos. Direi que a tentação identitária, a “desrazão identitária”, como disse Jacques Le Goff, consiste no retraimento da identidade *ipse* na identidade *idem*, ou, se preferirem, no deslocamento, na deriva, que conduz da flexibilidade, própria da manutenção de si na *promessa*, à rigidez inflexível de um *caráter*, no sentido quase tipográfico do termo.

A segunda causa de fragilidade é o confronto com outrem, percebido como uma ameaça. É um fato que o outro, por ser outro, passa a ser percebido como um perigo para a identidade própria, tanto a do nós como a do eu. Certamente isso pode constituir uma surpresa: será mesmo preciso que nossa identidade seja frágil a ponto de não conseguir suportar, não conseguir tolerar que outros tenham modos de levar sua vida, de se compreender, de inscrever sua própria identidade na trama do viver-juntos, di-

ferentes dos nossos? Assim é. São mesmo as humilhações, os ataques reais ou imaginários à auto-estima, sob os golpes da alteridade mal tolerada, que fazem a relação que o mesmo mantém com o outro mudar da acolhida à rejeição, à exclusão.

A terceira causa de fragilidade é a herança da violência fundadora. É fato não existir comunidade histórica alguma que não tenha nascido de uma relação, a qual se pode chamar de original, com a guerra. O que celebramos com o nome de acontecimentos fundadores, são essencialmente atos violentos legitimados posteriormente por um Estado de direito precário, legitimados, no limite, por sua própria antiguidade, por sua vetustez. Assim, os mesmos acontecimentos podem significar glória para uns e humilhação para outros. À celebração, de um lado, corresponde a execração, do outro. É assim que se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas reais e simbólicas. Aqui, a terceira causa de fragilidade da identidade se funde na segunda. Resta mostrar por que viés as formas de mau uso da memória podem enxertar-se na reivindicação de identidade cuja fragilidade própria acabamos de mostrar.

As manipulações da memória, que serão evocadas mais adiante, devem-se à intervenção de um fator inquietante e multiforme que se intercala entre a reivindicação de identidade e as expressões públicas da memória. Trata-se do fenômeno da ideologia, cujo mecanismo tentei demonstrar em outro lugar³¹. O processo ideológico é opaco por dois motivos. Primeiro, permanece dissimulado; diferentemente da utopia, é inconfessável; mascara-se ao se transformar em denúncia contra os adversários no campo da competição entre ideologias: é sempre o outro que atola na ideologia. Por outro lado, esse processo é extremamente complexo. Propus distinguir três níveis operatórios do fenômeno ideológico, em função dos efeitos que exerce sobre a compreensão do mundo humano da ação. Percorridos de alto a baixo, da superfície à profundidade, esses efeitos são sucessivamente de distorção da realidade, de legitimação do sistema de poder, de integração do mundo comum por meio de sistemas simbólicos imanentes à ação. No nível mais profundo, aquele em que se situa Clifford Geertz, o fenômeno ideológico parece mesmo constituir uma estrutura intransponível da ação, na medida em que a mediação simbólica faz a diferença entre as motivações da ação humana e as estruturas hereditárias dos comportamentos geneticamente programados. Uma correlação notável se estabelece nesse nível fundamental entre síntese simbólica e sistemas semióticos, alguns dos quais dependem francamente de uma retórica dos tropos³². Tomada nesse nível de profundidade, a análise do fenômeno ideológico se inscreve na órbita de uma “semiótica da cultura”. É mesmo enquanto fator de integração que a ideologia pode ser tida como guardiã da identidade, na medida em que ela oferece uma réplica simbólica

31 P. Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie*, Paris, Éditions du Seuil, col. “La Couleur des idées”, 1997. Minha investigação refere-se a pensadores tão diferentes quanto Marx, Althusser, Mannheim, Max Weber, Habermas (primeiro período), Clifford Geertz.

32 “Sem idéia do modo como a metáfora, a analogia, a ironia, a ambigüidade, o jogo de palavras, o paradoxo, a hipérbole, o ritmo e todos os outros elementos do que chamamos inadequadamente de ‘estilo’ funcionam [...] na projeção das atitudes pessoais em sua forma pública, não podemos analisar a importância das asserções ideológicas” (“Ideology as a cultural system”, publicado in C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 209).

às causas de fragilidade dessa identidade. Nesse nível de radicalidade, o da ação simbolicamente mediada, ainda não se pode falar de manipulação nem, portanto, de abuso de memória. Apenas se pode falar da coerção silenciosa exercida sobre os costumes numa sociedade tradicional. É justamente isso que torna a noção de ideologia praticamente inextirpável. Entretanto, é preciso acrescentar de pronto que essa função constituinte da ideologia mal pode operar fora da intermediação de sua segunda função, a de justificativa de um sistema de ordem ou de poder, nem mesmo potencialmente fora do alcance da função de distorção que se enxerta na precedente. No limite, apenas em sociedades sem estrutura política hierárquica, e nesse sentido sem poder, se poderia encontrar o fenômeno na ideologia como estrutura integrativa de algum modo inócua. Definitivamente, a ideologia gira em torno do poder³³.

De fato, o que a ideologia busca legitimar é a autoridade da ordem ou do poder — ordem, no sentido da relação orgânica entre todo e parte, poder, no sentido da relação hierárquica entre governantes e governados. A esse respeito, as análises que Max Weber dedica às noções de ordem (*Ordnung*) e de dominação (*Herrschaft*) têm, para nossa empreitada, um interesse considerável, mesmo que o autor de *Economia e Sociedade* não trate tematicamente da ideologia e de sua relação com a identidade. Toda a análise weberiana do poder³⁴ gira em torno da pretensão de legitimidade erigida por toda forma de poder, quer seja carismática, tradicional ou burocrática; logo, tudo depende da natureza do nó — do *nexus* — que vincula as pretensões de legitimidade levantadas pelos governantes à crença na dita autoridade por parte dos governados. Nesse nó reside o paradoxo da autoridade. Pode-se presumir que a ideologia advém precisamente na brecha entre a demanda de legitimidade que emana de um sistema de autoridade e nossa resposta em termos de crença. A ideologia *acrescentaria* uma espécie de mais-valia à nossa crença espontânea, graças à qual esta poderia satisfazer às demandas da autoridade. Nesse estágio, a função da ideologia seria preencher o fosso de credibilidade cavado por todos os sistemas de autoridade, não somente o sistema carismático — porque o chefe é enviado de cima — e o sistema fundamentado na tradição — porque sempre se fez assim —, como também o sistema burocrático — porque o perito, supostamente, sabe. Max Weber dá crédito à presente hipótese ao definir os tipos de legitimidade, seus imperativos e suas exigências, a partir dos tipos de crença “em virtude das quais” a ordem é legitimada, o poder, justificado. Ora, os tipos de crença constituem, cada um a seu modo, razões para obedecer. Por sinal, é assim que se define a autoridade, como poder legítimo de se fazer obedecer. Segundo Weber, a *Herrschaft* consiste essencialmente numa relação hierárquica entre comandar e obedecer. Ela se define expressamente pela expectativa da obediência e a probabilidade — a

33 Geertz, cujos campos de estudo foram o Marrocos e a Indonésia, confessa de bom grado: “É por meio da construção das ideologias, das figuras esquemáticas da ordem social, que o homem se torna, para o melhor e para o pior, um animal político”. “A função da ideologia, prossegue ele, é a de possibilitar uma política autônoma ao fornecer os conceitos que a fundamentam e lhe dão sentido, as imagens persuasivas pelas quais ela pode ser judiciosamente apreendida.” (*ibid.*, p. 218)

34 P. Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie*, *op. cit.*, pp. 241-284.

“chance” — de que ela será satisfeita. É nesse ponto crítico que os sistemas simbólicos e suas expressões retóricas, também evocadas por C. Geertz, se vêem mobilizados. Eles fornecem o conjunto de argumentos que eleva a ideologia à condição de mais-valia agregada à crença na legitimidade do poder³⁵.

Essa relação da ideologia com o processo de legitimação dos sistemas de autoridade parece-me constituir o eixo central em relação ao qual se distribuem, por um lado, o fenômeno mais radical de integração comunitária por meio das mediações simbólicas — até mesmo retóricas — da ação e, por outro lado, o fenômeno mais aparente e mais fácil de se deplorar e denunciar, a saber, o efeito de distorção sobre o qual Marx focalizou suas melhores análises em *A ideologia alemã*³⁶. As discutíveis metáforas da imagem invertida ou do homem de cabeça para baixo são conhecidas. O mecanismo da distorção, posto por sua vez em imagens, somente seria plausível caso se articulasse com o fenômeno de legitimação que coloco no centro do dispositivo ideológico e caso afetasse em última instância as mediações simbólicas insuperáveis da ação. Na falta desses intermediários, presume-se que o detrator da ideologia seja capaz de dar uma descrição verdadeira, não deformada e, portanto, isenta de toda interpretação em termos de significado, valor, norma, da realidade humana fundamental, a saber, a *praxis*, a atividade transformadora. Esse realismo, até mesmo essa ontologia da *praxis*³⁷ e mais precisamente do trabalho vivo³⁸, constituem ao mesmo tempo a força e a fraqueza da teoria marxista da ideologia. De fato, se a *praxis* não integra, a título primitivo, uma camada ideológica, na primeira acepção da palavra, não se vê o que, nessa *praxis*, poderia ser motivo de distorção. Desligada desse contexto simbólico originário, a denúncia da ideologia se reduz a um panfleto contra a propaganda. Essa empreitada purificadora não é vã, pode ter sua necessidade circunstancial se for desenvolvida na perspectiva da reconstrução de um espaço público de discussão e não na de uma luta impiedosa que teria por único horizonte a guerra civil³⁹.

35 Ao arriscar a expressão mais-valia, sugiro que a noção marxista de mais-valia centrada na produção de valores na economia mercantil não passaria de uma figura particular do fenômeno geral de mais-valia vinculado ao exercício do poder, o poder econômico na forma capitalista da economia mercantil sendo a variante especificada pela divisão do trabalho entre governantes e governados.

36 P. Ricoeur, *L'Idéologie et l'Utopie*, op. cit., pp. 103-147.

37 A obra de Michel Henry sobre a ontologia de Marx (*Marx, t. I, Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976) continua sendo o texto de referência para uma compreensão profunda da análise marxista da realidade humana. Eu havia escrito uma análise desse belíssimo livro pouco depois de sua publicação, retomada em *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, col. “La Couleur des idées”, 1992; reed. col. “Points Essais”, 1999. Nessa última edição, pp. 265-293.

38 Jean-Luc Petit, *Du travail vivant au système des actions. Une discussion de Marx*, Paris, Éditions du Seuil, 1980.

39 Essa foi a contribuição de Habermas na época de *Connaissance et Intérêt* (Paris, Gallimard, col. “Bibliothèque de philosophie”, 1976; reed., col. “Tel”, 1979); ver P. Ricoeur, *L'Idéologie et l'Utopie*, op. cit., pp. 285-334. Um interesse pela emancipação, distinto do interesse pelo controle e pela manipulação, aos quais corresponderiam as ciências empíricas, e até mesmo do interesse pela comunicação, próprio das ciências históricas e interpretativas, estaria na base das ciências sociais críticas tais como a psicanálise e a crítica das ideologias.

Se essa análise é plausível, ou mesmo correta, percebe-se facilmente quais molas movem os diversos empreendimentos de manipulação da memória.

É fácil vinculá-los, respectivamente, aos diversos níveis operatórios da ideologia. No plano mais profundo, o das mediações simbólicas da ação, a memória é incorporada à constituição da identidade por meio da função narrativa. A ideologização da memória torna-se possível pelos recursos de variação oferecidos pelo trabalho de configuração narrativa. E como os personagens da narrativa são postos na trama simultaneamente à história narrada, a configuração narrativa contribui para modelar a identidade dos protagonistas da ação ao mesmo tempo que os contornos da própria ação. Hannah Arendt nos lembra que a narrativa diz o “quem da ação”. É mais precisamente a função seletiva da narrativa que oferece à manipulação a oportunidade e os meios de uma estratégia engenhosa que consiste, de saída, numa estratégia do esquecimento tanto quanto da rememoração. É o que explicaremos no estudo temático reservado ao esquecimento. Contudo, é no nível em que a ideologia opera como discurso justificador do poder, da dominação, que se vêem mobilizados os recursos de manipulação que a narrativa oferece. A dominação, como vimos, não se limita à coerção física. Até o tirano precisa de um retórico, de um sofista, para transformar em discurso sua empreitada de sedução e intimidação. Assim, a narrativa imposta se torna o instrumento privilegiado dessa dupla operação. A própria mais-valia que a ideologia agrega à crença oferecida pelos governados para corresponderem à reivindicação de legitimação levantada pelos governantes apresenta uma textura narrativa: narrativas de fundação, narrativas de glória e de humilhação alimentam o discurso da lisonja e do medo. Torna-se assim possível vincular os abusos expressos da memória aos efeitos de distorção que dependem do nível fenomenal da ideologia. Nesse nível aparente, a memória imposta está armada por uma história ela mesma “autorizada”, a história oficial, a história aprendida e celebrada publicamente. De fato, uma memória exercida é, no plano institucional, uma memória ensinada; a memorização forçada encontra-se assim arrolada em benefício da rememoração das peripécias da história comuns tidas como os acontecimentos fundadores da identidade comum. O fechamento da narrativa é assim posto a serviço do fechamento identitário da comunidade. História ensinada, história aprendida, mas também história celebrada. À memorização forçada somam-se as comemorações convencionadas. Um pacto temível se estabelece assim entre rememoração, memorização e comemoração.

Chegamos aqui aos abusos precisos denunciados por Tzvetan Todorov no ensaio precisamente intitulado *Os abusos da memória*⁴⁰, no qual se pode ler um requisito severo voltado contra o frenesi contemporâneo por comemorações, com seu cortejo de ritos e mitos, geralmente vinculados aos acontecimentos fundadores evocados há pouco. O embargo da memória, insiste Todorov, não é especialidade dos regimes totalitários apenas; ele é o apanágio de todos os devotos da glória. Dessa denúncia resulta uma advertência contra o que o autor chama de um “elogio incondicional da

40 Tzvetan Todorov, *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995

memória" (*Os abusos da memória*, p. 13). "O que está em jogo na memória, acrescenta ele, é grande demais para ser abandonado ao entusiasmo ou à cólera" (*op. cit.*, p. 14). Não insistirei num outro aspecto do problema, a saber, a pretensão de nossos contemporâneos de se instalarem na postura da vítima, no estatuto da vítima: "Ter sido vítima dá o direito de se queixar, protestar, e reclamar" (*op. cit.*, p. 56). Essa postura gera um privilégio exorbitante, que põe o resto do mundo em posição de devedor de promissórias. Conservarei, antes, de Todorov, uma última reflexão que nos levará à difícil questão do dever de memória: "Como todo trabalho sobre o passado, o trabalho do historiador jamais consiste apenas em estabelecer fatos, mas também em escolher alguns deles como sendo mais destacados e mais significativos que outros para, em seguida, relacioná-los entre si; ora, esse trabalho de seleção e de combinação é necessariamente orientado pela busca não da verdade, mas do bem" (*op. cit.*, p. 150). Independentemente das minhas ressalvas para com a alternativa aqui sugerida entre a verdade e o bem, teremos de adiar até a discussão ulterior, sobre o dever de memória, a reorientação de toda a fala sobre os abusos da memória que dependem da busca da justiça. Esse cuidado encadeia-se ao que foi dito acima em favor de um conselho extremamente judicioso de Todorov, o de extrair das lembranças traumatizantes o valor exemplar que apenas uma inversão da memória em projeto pode tornar pertinente. Enquanto o traumatismo remete ao passado, o valor exemplar orienta para o futuro. Ora, o que o culto da memória pela memória oblitera, ao objetivar o futuro, é a questão do fim, do desafio moral. Ora, a essa questão, a própria noção de uso, implícita na de abuso, não podia deixar de remeter. Ela já nos fez ultrapassar o limiar do terceiro nível de nossa investigação.

3. Nível ético-político: a memória obrigada

Qual é, indagaremos finalmente, a situação do pretenso dever de memória? A bem da verdade, a pergunta é muito prematura se considerarmos o percurso de pensamento que ainda nos resta trilhar. Ela nos projeta muito além de uma simples fenomenologia da memória, e até mesmo além de uma epistemologia da história, até o coração da hermenêutica da condição histórica. De fato, não se pode ignorar as condições históricas nas quais o dever de memória é requerido, a saber, na Europa ocidental e particularmente na França, algumas décadas após os horríveis acontecimentos de meados do século XX. A injunção só passa a fazer sentido em relação às dificuldades, vivenciada pela comunidade nacional ou pelas partes feridas do corpo político, de constituir uma memória desses acontecimentos de modo apaziguado. Não se poderia falar dessas dificuldades de maneira responsável sem ter antes atravessado as planícies áridas da epistemologia do conhecimento histórico para chegar à região dos conflitos entre memória individual, memória coletiva, memória histórica, nesse ponto em que a memória viva dos sobreviventes enfrenta o olhar distanciado e crítico do historiador, para não mencionar o do juiz.

Ora, é nesse ponto de atrito que o dever de memória se revela particularmente carregado de ambigüidades. A injunção a se lembrar corre o risco de ser entendida como um convite dirigido à memória para que provoque um curto-circuito no trabalho da história. Por meu lado, estou tanto mais atento a esse perigo pelo fato de meu livro ser uma apologia da memória como matriz de história, na medida em que ela continua sendo a guardiã da problemática da relação representativa do presente com o passado. Logo, é grande a tentação de transformar essa apologia numa reivindicação da memória contra a história. Chegada a hora, resistirei tanto à pretensão oposta, de reduzir a memória a um simples objeto de história dentre seus “novos objetos”, correndo o risco de despojá-la de sua função matricial, quanto me recusarei a deixar-me arregimentar pela argumentação inversa. É com essa disposição de espírito que escolhi colocar pela primeira vez a questão do dever de memória na seção dos usos e abusos da memória, mesmo que tenha de retomá-la mais demoradamente na seção sobre o esquecimento. Dizer “você se lembrará”, também significa dizer “você não esquecerá”. Pode até ser que o dever de memória constitua ao mesmo tempo o cúmulo do bom uso e o do abuso no exercício da memória.

Espantemo-nos primeiro com o paradoxo gramatical que a injunção de se lembrar constitui. Como é possível dizer “você se lembrará”, ou seja, contará no futuro essa memória que se apresenta como guardiã do passado? Mais grave ainda: como pode ser permitido dizer “você deve lembrar-se”, ou seja, deve contar a memória no modo imperativo, quando cabe à lembrança poder surgir à maneira de uma evocação espontânea, portanto, de um *pathos*, como diz o *De memoria* de Aristóteles? De que maneira esse movimento prospectivo do espírito voltado para a lembrança como uma tarefa a cumprir se articula com as duas disposições deixadas como que em suspenso, a do trabalho de memória e a do trabalho de luto, consideradas alternadamente de modo separado e em dupla? De certa forma, ele prolonga seu caráter prospectivo. Mas o que lhe acrescenta?

É certo que, no âmbito preciso da cura terapêutica, o dever de memória se formula como uma tarefa: ele marca a vontade do analisando de contribuir doravante com a empreitada conjunta da análise através das armadilhas da transferência. Essa vontade reveste-se até mesmo da forma do imperativo, o de deixar os representantes do inconsciente se dizerem e assim, tanto quanto possível, “dizer tudo”. Nesse aspecto, é preciso reler os conselhos que Freud dá ao analista e ao analisando em seu ensaio “Rememoração, repetição, perlaboração”⁴¹. Por seu lado, o trabalho de luto, na medida em que exige tempo, projeta o artesão desse trabalho à frente de si mesmo: doravante, ele continuará a cortar um por um os vínculos que o submetem ao império dos objetos perdidos de seu amor e de seu ódio; quanto à reconciliação com a própria perda, ela permanece para sempre uma tarefa inacabada; essa paciência consigo mesmo reveste-se mesmo dos traços de uma virtude quando a opomos, como tentamos fazer, a esse vício que consiste no consentimento à tristeza, à acídia dos mestres espirituais, essa paixão dissimulada que arrasta a melancolia para baixo.

41 Cf. acima, pp. 103-105 e pp. 115-116.

Isso posto, o que falta ao trabalho de memória e ao trabalho de luto para se igualarem ao dever de memória? O que falta, é o elemento imperativo que não está expressamente presente na noção de trabalho: trabalho de memória, trabalho de luto. Mais exatamente, o que ainda falta é o duplo aspecto do dever, como que se impondo de fora ao desejo e exercendo uma coerção sentida subjetivamente como obrigação. Ora, onde esses dois traços se encontram reunidos, do modo mais indiscutível, senão na idéia de justiça, que mencionamos uma primeira vez em réplica aos abusos da memória no nível da manipulação? É a justiça que, ao extrair das lembranças traumatizantes seu valor exemplar, transforma a memória em projeto; e é esse mesmo projeto de justiça que dá ao dever de memória a forma do futuro e do imperativo. Pode-se então sugerir que, enquanto imperativo de justiça, o dever de memória se projeta à maneira de um terceiro termo no ponto de junção do trabalho de luto e do trabalho de memória. Em troca, o imperativo recebe do trabalho de memória e do trabalho de luto o impulso que o integra a uma economia das pulsões. Essa força federativa do dever de justiça pode então se estender para além do par memória e luto até aquele formado conjuntamente pela dimensão veritativa e pela dimensão pragmática da memória; de fato, nosso próprio discurso sobre a memória foi conduzido, até aqui, segundo duas linhas paralelas, a da ambição veritativa da memória, sob o signo da fidelidade epistêmica da lembrança em relação ao que efetivamente aconteceu, e a do uso da memória, considerada como prática e até mesmo como técnica de memorização. Logo, retorno do passado e exercício do passado, bipartição esta que repete a divisão em dois capítulos do tratado de Aristóteles. Tudo se passa como se o dever de memória se projetasse à frente da consciência à maneira de um ponto de convergência entre a perspectiva veritativa e a perspectiva pragmática sobre a memória.

Coloca-se, então, a questão de saber o que dá à idéia de justiça sua força federativa, tanto em relação ao objetivo veritativo e ao objetivo pragmático da memória, quanto em relação ao trabalho de memória e ao trabalho de luto. É a relação do dever de memória com a idéia de justiça que se deve questionar.

Primeiro elemento de resposta: é preciso primeiro lembrar que, entre todas as virtudes, a da justiça é a que, por excelência e por constituição, é voltada para outrem. Pode-se até dizer que a justiça constitui o componente de alteridade de todas as virtudes que ela arranca do curto-circuito entre si mesmo e si mesmo. O dever de memória é o dever de fazer justiça, pela lembrança, a um outro que não o si⁴².

Segundo elemento de resposta: é chegado o momento de recorrer a um conceito novo, o de dívida, que é importante não confinar no de culpabilidade. A idéia de dívida é inseparável da de herança. Somos devedores de parte do que somos aos que nos precederam. O dever de memória não se limita a guardar o rastro material, escrito ou outro, dos fatos acabados, mas entretém o sentimento de dever a outros, dos quais diremos mais adiante que não são mais, mas já foram. Pagar a dívida, diremos, mas também submeter a herança a inventário.

42 Cf. Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, livro V.

Terceiro elemento de resposta: dentre esses outros com quem estamos endividados, uma prioridade moral cabe às vítimas. Acima, Todorov advertia contra a propensão a se proclamar vítima e exigir incessantemente reparação. Ele estava certo. A vítima em questão aqui é a vítima outra, outra que não nós.

Sendo esta a legitimação do dever de memória enquanto dever de justiça, como os abusos se enxertam no bom uso? Eles próprios não podem passar de abusos no manejo da idéia de justiça. É aqui que certa reivindicação de memórias passionais, de memórias feridas, contra o alvo mais amplo e mais crítico da história, vem dar à proferição do dever de memória um tom cominatório que encontra na exortação a comemorar oportuna ou inoportunamente sua expressão mais manifesta.

Antecipando desenvolvimentos ulteriores que supõem um estado mais adiantado da dialética da memória e da história, assinalo a existência de duas interpretações muito distintas, embora compatíveis entre si, desse deslocamento do uso ao abuso.

Pode-se, de um lado, enfatizar o caráter regressivo do abuso que nos remete à primeira fase de nosso percurso dos usos e abusos da memória sob o signo da memória impedida. É a explicação que Henry Rousso propõe em *Le Syndrome de Vichy*⁴³. Essa explicação somente vale nos limites da história do tempo presente, portanto, para um prazo relativamente curto. O autor tira o melhor proveito das categorias que dependem de uma patologia da memória — traumatismo, recalque, retorno do recalado, obsessão, exorcismo. Nesse quadro nocional que somente se legitima por sua eficácia heurística, o dever de memória funciona como tentativa de exorcismo numa situação histórica marcada pela obsessão dos traumatismos sofridos pelos franceses nos anos 1940-1945. É na medida em que a proclamação do dever de memória permanece cativa do sintoma de obsessão que ele não pára de hesitar entre uso e abuso. O modo como o dever de memória é proclamado pode parecer, sim, abuso de memória à maneira dos abusos denunciados logo acima na seção sobre a memória manipulada. Não se trata mais, obviamente, de manipulações no sentido delimitado pela relação ideológica do discurso com o poder, mas, de modo mais sutil, no sentido de uma direção de consciência que, ela mesma, se proclama porta-voz da demanda de justiça das vítimas. É essa captação da palavra muda das vítimas que faz o uso se transformar em abuso. Não é de admirar se reencontramos, nesse nível entretanto superior da memória obrigada, os mesmos sinais de abuso que na seção precedente, principalmente na forma do frenesi de comemoração. Trataremos de modo temático desse conceito de obsessão num estágio mais adiantado desta obra, no capítulo sobre o esquecimento.

Uma explicação menos centrada no recitativo da história do tempo presente é proposta por Pierre Nora no texto que encerra a terceira série dos *Lugares de memória* — as França — com o título: “A era das comemorações”⁴⁴. O artigo é dedicado à “obsessão

43 Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 1987 : reed., 1990; *Vichy. Un passé qui ne passe pas*, Paris, Fayard, 1994; *La Hantise du passé*, Paris, Textuel, 1998.

44 P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire* (3 partes : I. La République ; II. La Nation ; III. Les France), Paris, Gallimard, col. “Bibliothèque illustrée des histoires”, 1984-1986. Ver III, Les France, t. 3, “De l’archive à l’emblème”, p. 977 e seg.

comemorativa” e somente se compreende no diálogo estabelecido por seu autor com o texto inaugural dos “lugares de memória”. No momento oportuno, dedicarei um estudo a esse diálogo de Pierre Nora consigo mesmo⁴⁵. Se o menciono agora é para dele extrair a advertência contra uma recuperação de meu próprio trabalho em benefício de um ataque da história em nome da memória. O próprio autor se queixa de uma recuperação semelhante do tema dos “lugares de memória” pela “bulimia comemorativa de época” (Nora, *Os lugares de memória* III, p. 977): “Estranho destino o desses ‘lugares de memória’: por seus procedimentos, seus métodos e seus próprios títulos, queriam ser uma história de tipo contracomemorativo, mas a comemoração os alcançou. [...] A ferramenta forjada para evidenciar a distância crítica tornou-se o instrumento por excelência da comemoração”... O nosso é um momento histórico que, portanto, é inteiramente caracterizado pela “obsessão comemorativa”: maio de 1968, bicentenário da Revolução Francesa, etc. A explicação proposta por Nora ainda não nos diz respeito, apenas seu diagnóstico: “É a própria dinâmica da comemoração que se inverteu, o modelo memorial levou a melhor sobre o modelo histórico e, com ele, um uso completamente diferente do passado, imprevisível e caprichoso” (*op. cit.*, p. 988). Que modelo histórico o modelo memorial substituiu? O modelo de celebrações consagradas à soberania impessoal do Estado-nação. O modelo mereceria ser chamado de histórico, porque a autocompreensão dos franceses identificava-se com a história da instauração do Estado-nação. A ele substituem memórias particulares, fragmentadas, locais e culturais⁴⁶. Que reivindicação está vinculada a essa inversão do histórico em comemorativo? Interessa-nos aqui o que diz respeito à transição da fenomenologia da memória à epistemologia da história científica. Esta, nos diz Pierre Nora, “tal como se constituiu em instituição da nação, consistia na retificação dessa tradição de memória, no seu enriquecimento; mas, por mais ‘crítica’ que pretendesse ser, ela representava apenas seu aprofundamento. Sua meta última consistia mesmo numa identificação por filiação. É nesse sentido que história e memória eram uma única e mesma coisa; a história era uma memória verificada” (*op. cit.*, p. 997). A inversão que está na origem da obsessão comemorativa consistiria na recuperação das tradições defuntas, de fatias de passado das quais estamos separados. Em suma, “a comemoração emancipou-se do espaço que lhe é tradicionalmente atribuído, mas é a época toda que se tornou comemorativa” (*op. cit.*, p. 298).

Faço questão de dizer, ao cabo deste capítulo dedicado à prática da memória, que minha empreitada não depende desse “ímpeto de comemoração memorial” (*op. cit.*, p. 1001). Se é verdade que o “momento-memória” (*op. cit.*, p. 1006) define uma época, a nossa, meu trabalho ambiciona escapar aos critérios de pertencimento a essa época, seja em sua fase fenomenológica, epistemológica ou hermenêutica. Com razão ou não. Por isso ele não se sente ameaçado, mas confortado, pela conclusão de Pierre Nora,

45 Ver *ibid.*, III, t. 3, “De l’archive à l’emblème”, cap. 2, § 4.

46 P. Nora precisa: essa “metamorfose da comemoração” seria, por sua vez, o efeito de uma metamorfose mais ampla, “a de uma França que passou, em menos de vinte anos, de uma consciência nacional unitária a uma consciência de si de tipo patrimonial”.

que anuncia um tempo em que “a hora da comemoração estará definitivamente encerrada” (*op. cit.*, p. 1012). Pois não é com a “tirania da memória” (*ibid.*) que ele quis contribuir. Esse abuso dos abusos é daqueles que ele denuncia com o mesmo vigor que o faz resistir à substituição do trabalho de luto e do trabalho de memória pelo dever de memória e limitar-se a colocar esses dois labores sob a égide da idéia de justiça.

A questão colocada pelo dever de memória excede assim os limites de uma simples fenomenologia da memória. Ela excede até os recursos de inteligibilidade de uma epistemologia do conhecimento histórico. Finalmente, enquanto imperativo de justiça, o dever de memória se inscreve numa problemática moral que a presente obra apenas resvala. Uma segunda evocação parcial do dever de memória será proposta no âmbito de uma meditação sobre o esquecimento, em relação com um eventual direito ao esquecimento. Seremos então confrontados com a delicada articulação entre o discurso da memória e do esquecimento e o da culpabilidade e do perdão.

Nessa suspensão interrompe-se nosso exame da memória exercida, de suas façanhas, de seus usos e de seus abusos.

Nota de orientação

Na discussão contemporânea, a pergunta do sujeito verdadeiro das operações de memória tende a dominar a cena. Essa precipitação é encorajada por uma inquietação própria de nosso campo de investigação: importa ao historiador saber qual é seu contraponto, a memória dos protagonistas da ação tomados um a um, ou a das coletividades tomadas em conjunto? Apesar dessa dupla urgência, resisti à tentação de iniciar minha investigação com esse debate às vezes incômodo. Pensei que se eliminaria seu veneno fazendo-o retroceder do primeiro lugar, onde a pedagogia do discurso aqui sustentada também aconselharia mantê-lo, para o terceiro lugar, onde a coerência do meu procedimento requer que eu o reconduza. Se não se sabe o que significa a prova da memória na presença viva de uma imagem das coisas passadas, nem o que significa partir em busca de uma lembrança perdida ou reencontrada, como se pode legitimamente indagar a quem atribuir essa prova e essa busca? Assim adiada, a discussão tem alguma chance de versar sobre uma pergunta menos abrupta que a que se coloca geralmente na forma de um dilema paralisante: a memória é primordialmente pessoal ou coletiva? Essa pergunta é a seguinte: a quem é legítimo atribuir o *pathos* correspondente à recepção da lembrança e a praxis em que consiste a busca da lembrança? A resposta à pergunta colocada nesses termos tem chances de escapar à alternativa de um “ou... ou então”. Por que a memória haveria de ser atribuída apenas a mim, a ti, a ela ou ele, ao singular das três pessoas gramaticais suscetíveis quer de designar a si próprias, quer de se dirigir cada uma a um tu, quer de narrar os fatos e os gestos de um terceiro numa narrativa em terceira pessoa do singular? E por que essa atribuição não se faria diretamente a nós, a vós, a eles? Embora a discussão aberta pela alternativa que o título deste capítulo resume não se resolva, obviamente, com esse mero deslocamento do problema, o espaço de atribuição previamente aberto à totalidade das pessoas gramaticais (e mesmo das não-pessoas: se, quem quer que, cada um) oferece ao menos um quadro apropriado a uma confrontação entre teses que se tornaram comensuráveis.

Esta é a minha primeira hipótese de trabalho. A segunda é a seguinte: a alternativa da qual partimos é o fruto relativamente tardio de um duplo movimento que tomou sua forma e seu impulso muito depois da elaboração das duas problemáticas maiores da prova e da busca da lembrança, elaboração cuja origem remonta, como vimos, à época de Platão e Aristóteles.

Por um lado, temos a emergência de uma problemática da subjetividade de feição francamente egológica; por outro, a irrupção da sociologia no campo das ciências sociais e, com ela, de um conceito inédito de consciência coletiva. Ora, nem Platão, nem Aristóteles, nem qualquer dos Antigos considerou como uma questão prévia a de saber quem se lembra. Eles indagam o que significa ter ou buscar uma lembrança. A atribuição a alguém suscetível de dizer eu ou nós permanecia implícita à conjugação dos verbos de memória e de esquecimento a pessoas gramaticais e a tempos verbais diferentes. Eles não se colocavam essa pergunta porque se colocavam outra, a respeito da relação prática entre o indivíduo e a cidade. Eles a resolviam bem ou mal, como atesta a querela aberta por Aristóteles no livro II da *Política* contra a reforma da cidade proposta por Platão na *República* II-III. Ao menos esse problema estava ao abrigo de toda alternativa ruinosa. Seja como for, os indivíduos (“cada um” — *tis* — “o homem”, pelo menos os homens livres definidos por sua participação no governo da cidade) cultivavam, na escala de suas relações privadas, a virtude de amizade que tornava suas trocas iguais e recíprocas.

É a emergência de uma problemática da subjetividade e, de modo cada vez mais premente, de uma problemática egológica, que suscitou tanto a problematização da consciência quanto o movimento de retraimento desta sobre si mesma, até beirar um solipsismo especulativo. Uma escola do olhar interior, para retomar a expressão *inwardness* de Charles Taylor¹, instaurou-se assim progressivamente. Proporei três de suas amostras exemplares. O preço a pagar por essa radicalização subjetivista é elevado: a atribuição a um sujeito coletivo tornou-se quer impensável, quer derivada, ou até mesmo francamente metafórica. Ora, uma posição antitética surgiu com o nascimento das ciências humanas — da lingüística à psicologia, à sociologia e à história. Ao adotarem como modelo epistemológico o tipo de objetividade das ciências da natureza, essas ciências instauraram modelos de inteligibilidade para os quais os fenômenos sociais são realidades indubitáveis. Mais precisamente, ao individualismo metodológico, a escola durkheimiana opõe um holismo metodológico no âmbito do qual virá se inscrever Maurice Halbwachs. Para a sociologia, na virada do século XX, a consciência coletiva é, assim, uma dessas realidades cujo estatuto ontológico não é questionado. Em compensação, é a memória individual, enquanto instância pretensamente originária, que se torna problemática; a fenomenologia nascente tem muita dificuldade para não ser relegada sob o rótulo mais ou menos infamante do psicologismo de que ela pretende defender-se; despojada de todo privilégio de credibilidade científica, a consciência privada presta-se apenas à descrição e à explicação na via da interiorização, da qual a famosa introspecção, tão ridicularizada por Auguste Comte, seria o último estágio. Na melhor das hipóteses, ela se torna a coisa a explicar, o *explicandum*, sem privilégio de originariedade. A própria palavra *originariedade*, por sinal, não tem sentido no horizonte da objetivação total da realidade humana.

É nessa situação altamente polêmica, que opõe a uma tradição antiga de reflexividade uma tradição mais recente de objetividade, que memória individual e memória coletiva são postas em posição de rivalidade. Contudo, elas não se opõem no mesmo plano, mas em universos de discursos que se tornaram alheios um ao outro.

1 Charles Taylor, *Les Sources du moi*, op. cit., ver p. 149 e seg., “L’intériorité”.

Assim sendo, a tarefa de um filósofo preocupado em compreender como a historiografia articula seu discurso com o da fenomenologia da memória é, primeiro, a de discernir as razões desse mal-entendido radical por um exame do funcionamento interno de cada um dos discursos sustentados de um lado e de outro; em seguida, é a de lançar pontes entre os dois discursos, na esperança de dar alguma credibilidade à hipótese de uma constituição distinta, porém mútua e cruzada, da memória individual e da memória coletiva. É nesse estágio da discussão que proporei recorrer ao conceito de atribuição como conceito operatório suscetível de estabelecer certa comensurabilidade entre as teses opostas. Em seguida, virá o exame de algumas das modalidades de troca entre a atribuição a si dos fenômenos mnemônicos e sua atribuição a outros, estranhos ou próximos.

Nem por isso o problema das relações entre memória individual e memória coletiva estará resolvido. A historiografia o retomará do começo. Ele surgirá de novo quando a história, ao se colocar por sua vez como sujeito de si mesma, será tentada a abolir o estatuto de matriz de história, geralmente concedido à memória, e a tratar esta última como um dos objetos do conhecimento histórico. Caberá então à filosofia da história, sobre a qual versará a terceira parte desta obra, lançar um último olhar tanto sobre as relações externas entre memória e história quanto sobre as relações internas entre memória individual e memória coletiva.



I. A tradição do olhar interior

1. Santo Agostinho

A defesa do caráter originário e primordial da memória individual tem vínculos nos usos da linguagem comum e na psicologia sumária que avaliza esses usos. Em nenhum registro de experiência viva, quer se trate do campo cognitivo, prático ou afetivo, a aderência do ato de autodesignação do sujeito à intenção objetiva de sua experiência é tão total. Nesse aspecto, o emprego em francês e em outras línguas do pronome reflexivo “si” não parece fortuito. Ao se lembrar de algo, alguém se lembra de si.

Três traços costumam ser ressaltados em favor do caráter essencialmente privado da memória. Primeiro, a memória parece de fato ser radicalmente singular: minhas lembranças não são as suas. Não se pode transferir as lembranças de um para a memória do outro. Enquanto minha, a memória é um modelo de minhadade, de possessão privada, para todas as experiências vivenciadas pelo sujeito. Em seguida, o vínculo original da consciência com o passado parece residir na memória. Foi dito com Aristóteles, diz-se de novo mais enfaticamente com Santo Agostinho, a memória é passado, e esse passado é o de minhas impressões; nesse sentido, esse passado é meu passado. É por esse traço que a memória garante a continuidade temporal da pessoa e, por esse viés, essa identidade cujas dificuldades e armadilhas enfrentamos acima. Essa conti-

nuidade permite-me remontar sem ruptura do presente vivido até os acontecimentos mais longínquos de minha infância. De um lado, as lembranças distribuem-se e se organizam em níveis de sentido, em arquipélagos, eventualmente separados por abismos, de outro, a memória continua sendo a capacidade de percorrer, de remontar no tempo, sem que nada, em princípio, proíba prosseguir esse movimento sem solução de continuidade. É principalmente na narrativa que se articulam as lembranças no plural e a memória no singular, a diferenciação e a continuidade. Assim retrocedo rumo à minha infância, com o sentimento de que as coisas se passaram numa outra época. É essa alteridade que, por sua vez, servirá de ancoragem à diferenciação dos lapsos de tempo à qual a história procede na base do tempo cronológico. Resta que esse fator de distinção entre os momentos do passado rememorado não prejudica nenhum dos caracteres maiores da relação entre o passado lembrado e o presente, a saber, a continuidade temporal e a minhadade da lembrança. Finalmente, em terceiro lugar, é à memória que está vinculado o sentido da orientação na passagem do tempo; orientação em mão dupla, do passado para o futuro, de trás para a frente, por assim dizer, segundo a flecha do tempo da mudança, mas também do futuro para o passado, segundo o movimento inverso de trânsito da expectativa à lembrança, através do presente vivo. É sobre esses traços recolhidos pela experiência comum e a linguagem corriqueira que a tradição do olhar interior se construiu. É uma tradição cujos grandes precursores se encontram na Antigüidade tardia de matiz cristão. Santo Agostinho é ao mesmo tempo sua expressão e seu iniciador. Pode-se dizer dele que inventou a interioridade sobre o fundo da experiência cristã da conversão. A novidade dessa descoberta-criação é realçada pelo contraste com a problemática grega, e depois latina, do indivíduo e da *polis*, que primeiro ocupou o lugar que será progressivamente partilhado entre a filosofia política e a dialética da memória desdobrada, considerada aqui. Contudo, se Santo Agostinho conhece o homem interior, ele não conhece a equação entre a identidade, o si e a memória. Esta é uma invenção de John Locke no início do século XVIII. Mas também ele ignorará o sentido transcendental da palavra “sujeito” que Kant inaugura e lega a seus sucessores pós-kantianos e neokantianos, até a filosofia transcendental de Husserl, que se esforçará por distanciar-se do neokantismo e da psicologização do sujeito transcendental. Entretanto, não é em Kant que nos deteremos, na medida em que a problemática do “sentido interno” é de leitura extremamente árdua, em razão da fragmentação da problemática do sujeito em transcendental, numenal e empírico. Além disso, nem a teoria nem a prática deixam espaço para um exame significativo da memória. Por isso, passaremos diretamente a Husserl. É na sua obra em grande parte inédita que se atam a problemática da lembrança e a do sujeito que se lembra, interioridade e reflexividade. Com Husserl, a escola do olhar interior atinge seu apogeu. Ao mesmo tempo, toda a tradição do olhar interior se constrói como um impasse rumo à memória coletiva.

Portanto, não são ainda a consciência e o si, nem tampouco o sujeito que Santo Agostinho descreve e honra, mas já é o homem interior que se lembra de si mesmo. A força de Santo Agostinho consiste em ter relacionado a análise da memória à do

tempo nos livros X e XI das *Confissões*. De fato, essa dupla análise é inseparável de um contexto absolutamente singular. Primeiro, o gênero literário da confissão associa fortemente, ao momento de penitência que prevaleceu mais tarde no uso corrente do termo, e mais ainda à confissão inicial da subordinação do eu à palavra criadora que desde sempre precedeu a palavra privada, um momento propriamente reflexivo que liga, de imediato, memória e presença a si na dor da aporia. Em *Tempo e Narrativa I*, cito, na esteira de Jean Guitton, essa “confissão” magnífica: “Quanto a mim pelo menos, Senhor, aflijo-me com isso e aflijo-me comigo mesmo. Tornei-me para mim mesmo uma terra de dificuldade e de suor², sim, não são mais as áreas celestes que agora escrutamos, nem as distâncias astrais, mas o espírito. Sou eu quem me lembro, eu o espírito” (*Ego sum, qui memini, ego animus*)³. Nada de fenomenologia da memória, portanto, fora de uma busca dolorosa de interioridade. Lembremos algumas etapas dessa busca.

Primeiro, no livro X das *Confissões*. Nele, o privilégio da interioridade certamente não é total, na medida em que a busca de Deus dá, imediatamente, uma dimensão de altura, de verticalidade, à meditação sobre a memória. Contudo, é *na* memória que Deus é primeiramente buscado. Altura e profundidade — são a mesma coisa — escavam-se na interioridade⁴.

É pela metáfora famosa dos “vastos palácios da memória” que esse livro ficou famoso. Ela dá à interioridade o aspecto de uma espacialidade específica, a de um lugar íntimo. Essa metáfora central é reforçada por uma plêiade de figuras aparentadas: o “depósito”, o “armazém”, onde são “depositadas”, “postas em reserva” as lembranças cuja variedade será enumerada — “todas essas coisas, a memória as recolhe, para evocá-las de novo se necessário e lançá-las de volta, em seus vastos abrigos, no segredo de não sei quais inexplicáveis recônditos” (*Confissões*, X, VIII, 13). É sobre a maravilha da recordação que o exame se concentra⁵: a recordação do meu jeito de tudo o que

2 Essa expressão é assim traduzida por Jean Guitton em *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 1933, 4^a ed., 1971.

3 Saint Augustin, *Confessions*, tradução francesa, Paris, Desclée de Brouwer, col. “Bibliothèque augustinienne”, 1962, Livre X, XVI, 25. Citado in P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, *L'Intrigue et le Récit historique*, Paris, Éditions du Seuil, col. “L'ordre philosophique”, 1983 ; reed., col. “Points Essais”, 1991, p. 23 (dessa última edição).

4 “Não duvido, mas estou certo na minha consciência (*certa conscientia*), Senhor, de que te amo. [...] Meu Deus: luz, voz, perfume, alimento, abraço do homem interior que há em mim” (X, XVI, 8).

5 “Quando estou nesse palácio, convoco as lembranças para que se apresentem todas as que desejo. Algumas surgem na hora; algumas se fazem buscar por bastante tempo e como que arrancar de espécies de depósitos mais secretos; algumas chegam em bandos que se precipitam; e, embora seja outra que pedimos e procuramos, elas pulam na frente como que a dizer: ‘Talvez sejamos nós?’ E a mão de meu coração as rechaça do rosto de minha memória, até que surja da escuridão a que desejo e que avance sob meus olhos ao sair de seu esconderijo. Outras lembranças se colocam diante de mim, sem dificuldade, em filas bem organizadas, segundo a ordem de chamada; as que surgem primeiro desaparecem diante das seguintes e, ao desaparecerem, ficam em reserva, prontas para ressurgir quando eu assim desejar. Eis plenamente o que ocorre quando conto algo de memória (*cum aliquíd narro memoriter*)” (*ibid.*, X, VIII, 12).

“evoco em minha memória” atesta que “é interiormente (*intus*) que realizo esses atos, no pátio imenso do palácio de minha memória” (X, VIII, 14). É uma memória feliz que Santo Agostinho celebra: “Ele é grande, esse poder da memória, excessivamente grande, meu Deus! É um santuário vasto e sem limites! Quem tocou seu fundo? E esse poder é o de meu espírito; ele se deve à minha natureza e eu mesmo não consigo apreender tudo o que sou” (X, VIII, 15). De fato, a memória é duas vezes admirável. Ela o é primeiro em razão de sua amplitude. Com efeito, as “coisas” recolhidas na memória não se limitam às imagens das impressões sensíveis que a memória arranca à dispersão para reuni-las, mas se estendem às noções intelectuais, que se podem chamar de aprendidas e doravante sabidas. Imenso é o tesouro que dizem “conter” a memória (a memória contém também “as razões e as leis inumeráveis dos números e das medidas” — X, XI, 19). Às imagens sensíveis e às noções se acrescenta a lembrança das paixões da alma: de fato é dado à memória lembrar-se sem alegria da alegria, sem tristeza da tristeza. Segunda operação maravilhosa: ao se tratar das noções, não são apenas as imagens das coisas que voltam ao espírito, mas os próprios inteligíveis. Nisso, a memória iguala-se ao *cogito*⁶. Ademais, memória das “coisas” e memória de mim mesmo coincidem: aí, encontro também a mim mesmo, lembro-me de mim, do que fiz, quando e onde o fiz e da impressão que tive ao fazê-lo. Sim, grande é o poder da memória, a ponto de “eu me lembrar até de ter me lembrado” (X, XIII, 20). Em suma, “o espírito é também a própria memória” (X, XIV, 21).

Memória feliz, portanto? Claro. Entretanto, a ameaça do esquecimento não deixa de assombrar esse elogio da memória e de seu poder: desde o começo do Livro X, fala-se do homem interior como do lugar “onde brilha para minha alma o que o espaço não apreende, onde ressoa o que o tempo rapace não toma (*quod non rapit tempus*)” (X, VI, 8). Um pouco mais adiante, evocando os “grandes espaços” e os “vastos palácios da memória”, Santo Agostinho fala da lembrança armazenada como de algo “que ainda não foi tragado nem sepultado no esquecimento” (X, VIII, 12). Aqui, o depósito está próximo da sepultura (“o esquecimento que sepulta nossas lembranças...” — X, XVI, 25). Certamente, o reconhecimento de uma coisa rememorada é percebido como uma vitória sobre o esquecimento: “Se tivesse esquecido a realidade, eu não seria capaz, obviamente, de reconhecer o que esse som é capaz de significar” (X, XVI, 24). Logo, é preciso poder “nomear o esquecimento” (*ibid.*) para falar em reconhecimento. Com efeito, o que vem a ser um objeto perdido — a dracma da mulher da parábola evangélica —, senão uma coisa que, de certo modo, se tinha guardado em memória? Aqui, encontrar é reencontrar, e reencontrar é reconhecer, e reconhecer é aprovar, logo, julgar que a coisa reencontrada é exatamente a mesma que a coisa buscada e, portanto, posteriormente considerada como esquecida. De fato, se outra coisa que não o objeto buscado nos volta à memória, somos capazes de dizer: “Não é isso”. “É verdade que este objeto estava perdido para os olhos; a memória o retinha” (X, XVIII, 27).

6 As noções, “é preciso reagrupá-las (*colligenda*). Daí vem o termo *cogitare* (pensar), pois *cogo* e *cogito* procedem do mesmo modo que *ago* e *agito*, *facio* e *facito*” (*Confissões*, Livro X, XI, 18). Os verbos em *-ito* são freqüentativos, que marcam a repetição da atividade representada pelo verbo simples.

Será que isso basta para nos tranquilizar inteiramente? A bem da verdade, apenas o reconhecimento atesta, na linguagem e posteriormente, que “ainda não esquecemos completamente o que, ao menos, nos lembramos de ter esquecido” (X, XX, 28). Entretanto, não seria o esquecimento outra coisa que não aquilo de que nos lembramos de ter esquecido, porque dele nos recordamos e o reconhecemos? É para conjurar a ameaça de um esquecimento mais radical que Santo Agostinho, retórico, arrisca-se a associar à lembrança da memória uma lembrança do esquecimento: “Mas aquilo de que nos lembramos, é pela memória que o retemos; ora, sem nos lembrarmos do esquecimento não poderíamos absolutamente, ao ouvir esse nome, reconhecer a realidade que significa; se assim é, é a memória que retém o esquecimento” (X, XVI, 24). Mas o que ocorre, no fundo, com o verdadeiro esquecimento, a saber, a “privação de memória” (*ibid.*)? “Como, então, está aqui para que eu dele me lembre, uma vez que, quando está aqui, não consigo me lembrar?” (*ibid.*). Por um lado, é preciso dizer que é a memória, no momento do reconhecimento do objeto esquecido, que testemunha a existência do esquecimento; e, se é assim, “é a memória que retém o esquecimento” (*ibid.*). Por outro lado, como se poderia falar da presença do próprio esquecimento se esquecêsemos verdadeiramente? A armadilha está se fechando: “De fato, o que vou dizer quando estou certo de me lembrar do esquecimento? Vou dizer que não tenho na memória aquilo de que me lembro? Ou vou dizer que tenho o esquecimento na memória para que eu não esqueça? Duplo e perfeito absurdo. E a terceira solução que aqui se coloca? Como diria que é a imagem do esquecimento que minha memória retém e não o próprio esquecimento, quando me lembro dele? Isso também, como o diria?” (X, XVI, 25.) Aqui, a velha erística vem embaralhar a confissão. “E entretanto, de qualquer modo que seja, ainda que esse modo seja incompreensível e inexplicável, é do próprio esquecimento que me lembro, tenho certeza disso, do esquecimento que sepulta nossas lembranças” (*ibid.*).

Superando esse enigma, a busca de Deus continua na memória, mais alto que a memória, pela mediação da busca da vida feliz: “Superarei até mesmo essa força em mim que se denomina a memória; eu a superarei para tender até ti, doce luz” (X, XVII, 26). Mas essa superação, por sua vez, não é desprovida de enigma: “Superarei também a memória, para te encontrar onde? [...] Se for fora de minha memória que te encontro, é que estou sem memória de ti; e como então te encontrarei se não tenho memória de ti?” (*ibid.*). Aqui se delineia um esquecimento mais fundamental ainda que a ruína de todas as coisas visíveis pelo tempo, o esquecimento de Deus.

É sobre esse fundo de admiração pela memória, admiração tingida de inquietação quanto à ameaça do esquecimento, que podemos reconsiderar as grandes declarações do Livro XI sobre o tempo. Entretanto, na medida em que a memória é o presente do passado, o que é dito do tempo e de sua relação com a interioridade pode facilmente ser estendido à memória.

Como eu notara, em *Tempo e Narrativa*, é pela questão da medida dos tempos que Santo Agostinho entra na problemática da interioridade. A questão inicial da medida é logo atribuída ao lugar do espírito: “É em ti, meu espírito, que meço os tempos”

(XI, XXVII, 36). Apenas do passado e do futuro dizemos que são longos ou curtos, quer que o futuro se encurte, quer que o passado se alongue. Mais fundamentalmente, o tempo é passagem, transição atestada pela reflexão meditante: “É no momento em que passam que medimos os tempos, quando os medimos ou os percebemos” (XI, XVI, 21). E mais adiante: “Medimos os tempos quando eles passam” (XI, XXI, 27). Assim o *animus* é considerado como o lugar onde estão as coisas futuras e as coisas passadas. É no espaço interior da alma ou do espírito que se desenrola a dialética entre *distensão* e *intenção* que fornece o fio condutor da minha interpretação do Livro XI das *Confissões em Tempo e Narrativa*. A *distentio* que dissocia os três objetivos do presente — presente do passado ou memória, presente do futuro ou expectativa, presente do presente ou atenção — é *distentio animi*. Ela tem valor de dessemelhança de si a si⁷. Além disso, é da maior importância sublinhar que a escolha do ponto de vista reflexivo está polemicamente ligada a uma rejeição da explicação aristotélica da origem do tempo a partir do movimento cósmico. No que diz respeito à nossa polêmica acerca do caráter privado ou público da memória, é notável que, para Santo Agostinho, não é principalmente ao tempo público, ao tempo da comemoração, que a experiência autêntica e original do tempo interior é oposta, mas ao tempo do mundo. Já me indaguei em *Tempo e Narrativa* se o tempo histórico pode ser interpretado nos termos de uma antinomia dessas, ou se ele não se constrói, antes, como terceiro tempo, no ponto de articulação do tempo vivido, do tempo fenomenológico, por assim dizer, e do tempo cosmológico. Uma questão mais radical surge aqui: a de saber se a inserção da memória individual nas operações da memória coletiva não impõe uma conciliação semelhante entre tempo da alma e tempo do mundo. Por enquanto, basta-nos ter ancorado a questão do “quem” na do *animus*, sujeito autêntico do *ego memini*.

Não gostaria de encerrar essas breves observações a respeito da fenomenologia agostiniana do tempo sem antes evocar um problema que nos acompanhará até o último capítulo desta obra: o de saber se a teoria do tríptico presente não confere à experiência viva do presente uma preeminência tal que a alteridade do passado seja por isso afetada e comprometida. E isso apesar mesmo da noção de *distentio*. A questão é colocada mais diretamente pelo papel que desempenha a noção de passagem na descrição da *distentio animi*: “De que (*unde*) e por que (*qua*) e em que (*quo*) ele passa?” (XI, XXI, 27.) “O trânsito (*transire*) do tempo, diz Santo Agostinho, consiste em ir do (*ex*) futuro pelo (*per*) presente dentro (*in*) do passado” (*ibid.*). Esqueçamos a espacialidade inevitável da metáfora do local de trânsito e concentremo-nos na *diáspora* dessa passagem. Essa passagem — do futuro para o passado pelo presente — significa uma irreduzível diacronia ou uma sutil redução sincrônica, para retomar o vocabulário de Levinas em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*? Essa questão antecipa, em plena

7 Mais precisamente, e mais perigosamente, a *distentio* não é apenas da alma mas dentro da alma (*ibid.*, 27). Logo, dentro de algo como um lugar de inscrição para as marcas, as *effigies* deixadas pelos acontecimentos passados, em suma, para imagens.

fenomenologia, a da preteridade do passado, que é inseparável da noção de distância temporal. É a ela que dedicaremos nossas últimas reflexões⁸.

2. John Locke

A situação de John Locke na corrente filosófica do olhar interior é totalmente singular. O eco do platonismo e do neoplatonismo não é mais perceptível como era em Santo Agostinho e como ressoa fortemente em Cudworth e nos platônicos de Cambridge que Locke conheceu bem e sobre os quais meditou. Por outro lado, o parentesco com a problemática cristã da conversão à interioridade deixou de ser discernível. É de Descartes que o acreditamos — erradamente, como veremos — mais próximo, precisamente quanto à questão do *cogito*. Mas a crítica das idéias inatas o afastou dele prévia e definitivamente, ao menos no plano das idéias de percepção. Resta que John Locke é o inventor das três noções, e da seqüência que formam juntas: *identity, consciousness, self*. O capítulo XXVII do Livro II do *Ensaio filosófico sobre o entendimento humano* (1690), intitulado “Of Identity and Diversity”, ocupa uma posição estratégica na obra a partir da segunda edição (1694). Como enfatiza desde logo Étienne Balibar, a quem devemos uma tradução nova que substitui a de Pierre Coste (1700) e um comentário substancial⁹, a invenção da consciência por Locke tornar-se-á a referência confessa ou não das teorias da consciência, na filosofia ocidental, de Leibniz e Condillac, passando por Kant e Hegel, até Bergson e Husserl. Pois se trata mesmo de uma invenção quanto aos termos *consciousness* e *self*, invenção que recai sobre a noção de identidade que lhes serve de quadro. A afirmação pode surpreender se considerarmos o prestígio do *cogito* cartesiano e as ocorrências, se não da palavra consciência, ao menos do adjetivo *consciūs* nas versões latinas das *Meditações* e das *Respostas* (detalhe significativo, *consciūs* é regularmente traduzido em francês por outras expressões: ser “conhecentes” disso, ter disso “um conhecimento atual”, “experimental”) ¹⁰. Contudo,

8 Também manteremos em reserva a questão do estatuto do passado enquanto visado pela memória. Deve-se dizer do passado que ele não é mais ou que ele foi? O recurso repetido de Santo Agostinho a expressões da linguagem corrente, em particular aos advérbios “não... mais”, “ainda não”, “há quanto tempo”, “muito tempo”, “ainda”, “já”, assim como o duplo tratamento do passado como “sendo e não sendo”, constituem tantas pedras angulares em relação a uma ontologia que a tese da inerência do tempo à alma não permite desdobrar.

9 John Locke, *Identité et Différence. L'invention de la conscience*, apresentado, traduzido e comentado por Étienne Balibar, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

10 O latim *sibi consciere, sibi consciūs esse* e o substantivo *conscientia*, que traduz o grego *sunēdesis*, não significam ser consciente de si, mas estar informado, avisado de algo; é uma forma de juízo. Ler-se-á no “dossiê” que Étienne Balibar acrescenta a seu comentário trechos de Descartes, principalmente nas respostas às *Deuxièmes, Troisièmes, Quatrièmes, Sixièmes, Septièmes Objections*, em *Les Principes de la philosophie*, no *Entretien avec Burman* e algumas cartas (Locke, *Identité et Différence*, *op. cit.*, pp. 265-273). Entretanto, a palavra “consciência” não está ausente; ela se lê nos *Principes*. Leibniz preferirá “apercepção” (*Monadologie*, § 14). O único antecedente no plano do vocabulário encontra-se, nos diz Balibar, em R. Cudworth e nos platônicos de Cambridge (Locke, *Identité et Différence*, *op. cit.*, pp. 57-63).

o sujeito gramatical do *cogito* cartesiano não é um *self*, mas um *ego* exemplar cujo gesto o leitor é convidado a repetir. Em Descartes, não há “consciência” no sentido de *self*. Além disso, se o *cogito* comporta uma diversidade a título das múltiplas operações de pensamento enumeradas na *Segunda Meditação*, essa diversidade não é a dos lugares e dos momentos pelos quais o *self* lockiano mantém sua identidade pessoal, é uma diversidade de funções. O *cogito* não é uma pessoa definida por sua memória e sua capacidade de prestar contas a si mesma. Ele surge na fulgurância do instante. Nunca parar de pensar não implica lembrar-se de ter pensado. Somente a continuação da criação lhe confere a duração. Ele não a possui com exclusividade.

Uma série de operações prévias de redução concorre para limpar o terreno. Enquanto a filosofia das *Meditações* é uma filosofia da certeza, em que esta é uma vitória sobre a dúvida, o tratado de Locke é uma vitória sobre a diversidade, sobre a diferença. Além disso, enquanto nas *Meditações metafísicas* a certeza de existência se inscreve numa nova filosofia das substâncias, a pessoa, para Locke, é identificada unicamente pela consciência que é o *self*, com exclusão de uma metafísica da substância, a qual, embora não seja radicalmente excluída, é metodicamente suspensa. Essa consciência é ainda purificada por um outro lado, o da linguagem e das palavras; essa outra redução desnuda o mental, a *Mind*, versão inglesa do latim *mens*. Significar sem as palavras — tacitamente, nesse sentido —, é próprio da *Mind*, capaz de refletir diretamente sobre “o que ocorre em nós”. Última depuração: não são idéias inatas que a consciência encontra em si mesma; o que ela percebe são as “*operations of our own Minds*”, ora passivas, ao se tratar das idéias de percepção, ora ativas, ao se tratar dos *powers of the Mind*, aos quais o capítulo XX do livro II — “On Power”, “Do poder” — é dedicado.

Isso posto, o que ocorre com a tríade identidade-consciência-si? Para nós, que nos indagamos aqui sobre o caráter egológico de uma filosofia da consciência e da memória, que não parece propor nenhuma transição praticável em direção a qualquer ser em comum, a qualquer situação dialogal ou comunitária, o primeiro traço notável é a definição puramente reflexiva da identidade, que abre o tratado. É verdade que a identidade é oposta à diversidade, à diferença, por um ato de comparação da *Mind* que forma as idéias de identidade e de diferença. Diferentes são os lugares e os momentos onde algo existe. Mas é justamente essa coisa e não outra que está nesses lugares e momentos diferentes. A identidade é obviamente uma relação, mas a referência a essa outra coisa é logo apagada: a coisa é “a mesma que ela mesma e não uma outra” (§ 1). Essa expressão surpreendente, “mesma que si mesma”, coloca a equação “idêntica igual mesma que si”. Nessa relação auto-referencial se ordena de saída o movimento de dobrar-se sobre si em que consiste a reflexão. A identidade é a dobra desse dobrar-se sobre si. A diferença só é nomeada para ser suspensa, reduzida. A expressão “e não uma outra” é a marca dessa redução. Propondo-se a definir com novos esforços o princípio de individuação, “que tanto se buscou” (§ 3), Locke toma como primeiro exemplo um átomo, “corpo persistente de uma superfície invariável”, e reitera sua fórmula da identidade a si: “Pois, sendo nesse instante o que é e nada mais, ele é o mesmo e deve assim permanecer enquanto continuar sua existência: de fato, para toda essa duração, ele será o mesmo e nenhum outro”.

A diferença, excluída assim que colocada, volta na forma de uma diferenciação dos tipos de identidade: depois da identidade dos corpúsculos, que acabamos de evocar, vêm a identidade das plantas (o mesmo carvalho conserva a mesma organização), a identidade dos animais (uma única vida continua), a identidade do homem (“é simplesmente a participação ininterrupta na mesma vida...”), e por fim a identidade pessoal. O corte importante passa assim entre o homem e o si. É a consciência que diferencia a idéia do mesmo homem e a de um si, também chamado de pessoa: “É, penso, um ser pensante e inteligente, dotado de razão e de reflexão, e que pode considerar a si mesmo como si mesmo, uma mesma coisa pensante em diferentes tempos e lugares” (§ 9). A diferença não é mais marcada pelo fora negado da “outra coisa”, mas pelo dentro exposto dos lugares e dos tempos. O saber dessa identidade a si, dessa “coisa pensante” (referência a Descartes), é a consciência. Única negação admitida: “É impossível a alguém (*any one*) perceber sem também perceber que percebe” (*ibid.*). Encontra-se eliminada a referência clássica à substância, material ou imaterial, una ou múltipla, à fonte dessa consciência, mesma que si mesma e sabendo-se tal. A diferença em relação a algo diferente foi conjurada? Nem um pouco: “Pois a consciência sempre acompanha o pensamento, ela é o que faz com que cada um seja o que chama de si e o que o distingue de todas as outras coisas pensantes” (§ 9). Essa identidade do si na consciência basta para colocar a equação que nos interessa aqui entre consciência, si e memória. De fato, “a identidade de tal pessoa estende-se tão longe que essa consciência consegue alcançar retrospectivamente toda ação ou pensamento passado; é o mesmo si agora e então, e o si que executou essa ação é o mesmo que aquele que, no presente, reflete sobre ela” (*ibid.*). A identidade pessoal é uma identidade temporal. É então que a objeção extraída do esquecimento e do sono, enquanto interrupções da consciência, sugere um retorno com força total da idéia de substância: a continuidade de uma substância não é necessária para preencher as intermitências da consciência? Locke replica bravamente que, independentemente do fundo substancial, só a consciência “faz” (*makes*) a identidade pessoal (§ 10). Identidade e consciência formam um círculo. Como observa Balibar, esse círculo não é um vício lógico da teoria: é a própria invenção de Locke, sancionada pela redução da substância: “A mesma consciência reúne [as] ações afastadas no âmago da mesma pessoa, quaisquer que sejam as substâncias que contribuíram para sua produção” (§ 10). E Locke passa a lutar no front dos outros contra-exemplos aparentes: o dedo mínimo cortado e separado do corpo não falta a alguma substância corporal, mas à consciência corporal; quanto às personalidades múltiplas, elas não têm vínculos que possam ser atribuídos a uma mesma substância pensante, supondo-se que a mesma substância imaterial permaneça inalterada; trata-se mesmo das consciências múltiplas, cindidas, “duas pessoas diferentes” (§ 14). Locke assume sua opção. A réplica à objeção oriunda da pretensa preexistência das almas é da mesma natureza: “De fato, a questão é a de saber o que faz a mesma pessoa, e não se é a mesma substância idêntica, que pensa sempre na mesma pessoa, o que, no caso, não tem a menor importância”; e, mais adiante: não se torna Sócrates aquele que não tem “consciência de nenhuma das ações ou dos pensamentos de Sócrates”.

Mesma argumentação no caso da ressurreição de uma pessoa num corpo diferente do deste mundo: “uma vez que a mesma consciência vai com a alma que ele habita” (§ 15). Não é a alma que faz o homem, mas a mesma consciência.

No que nos diz respeito, o caso está resolvido: consciência e memória são uma única e mesma coisa, independentemente de um suporte substancial. Em síntese, tratando-se da identidade pessoal, a *sameness* equivale a memória.

Isso posto, que alteridade poderia ainda insinuar-se nas dobras dessa mesmidade do si?

Num nível ainda formal, pode-se observar que a identidade permanece uma relação de comparação que tem como contraponto a diversidade, a diferença; a idéia de algo diferente não cessa de assombrar a referência a si do mesmo. A expressão: uma coisa mesma que ela mesma e não uma outra contém o antônimo que é nomeado apenas para ser suprimido. Mais precisamente, a propósito do princípio de individuação, reinterpretado por Locke, são outros que são excluídos, assim que designados; a incomunicabilidade pronunciada de duas coisas de mesma espécie implica que, sob o título do “nenhum outro”, outras consciências são visadas de soslaio; para designar “essa” consciência, não se deve manter em reserva um “qualquer” (*any*), um “cada um” (*every one*), termo surdamente distributivo? A identidade desta (*this*) não é a daquela (*that*) pessoa (§ 9). Na hipótese em que “duas consciências diferentes sem nada em comum entre si, mas que fazem o mesmo homem agir, uma ao longo do dia, e a outra de noite”, pode-se legitimamente indagar “se o Homem do dia e o Homem da noite não seriam duas pessoas tão diferentes quanto Sócrates e Platão” (§ 23). Para forjar a hipótese, é preciso poder distinguir duas consciências, portanto, situar a diferença entre as consciências. Mais grave ainda, o que está em jogo é o estatuto lógico-gramatical da palavra *self*, ora tomada genericamente, *the self*, ora, singulativamente, *my self*, o que a flexibilidade da gramática inglesa permite¹¹. Falta uma discussão sobre o estatuto do pronome substantivado que oscila assim entre dêitico e nome comum. Mas Locke decidiu separar as idéias dos nomes. E, entretanto, “a palavra pessoa, tal como a emprego, é o nome deste (*this*) *self*” (§ 26). E a última palavra do tratado é deixada ao nome: “Pois, independentemente da maneira como uma idéia complexa é composta, basta que a existência faça dela uma única coisa particular, sob qualquer denominação que seja, para que a continuação da mesma existência preserve a identidade do indivíduo sob a identidade do nome” (§ 29).

Num nível mais material, a diferença faz retorno nas duas extremidades da paleta dos significados da idéia do si idêntico. A diversidade, excluída formalmente pela expressão “uma coisa mesma que ela mesma e não outra”, oferece-se à memória como diversidade percorrida e retida dos lugares e dos momentos dos quais a memória forma um conjunto. Ora, essa diversidade diz respeito a um aspecto da vida subjacente à memória que nada mais é que a própria passagem do tempo. A consciência é

11 Sobre a variedade desses usos que a palavra inglesa *self* permite, ver o precioso glossário que Étienne Balibar incluiu em sua tradução (*ibid.*, pp. 249-255).

consciência do que se passa nela. A passagem é a das percepções e das operações e, portanto, de todos os conteúdos que foram colocados nos dois capítulos anteriores sob o nome do “que” da memória. Nenhuma ponte é lançada entre a consciência redobrada sobre si mesma e seus poderes que foram, contudo, objeto de um tratamento distinto no longo capítulo “On Power”. Por não dispor da categoria de intencionalidade, Locke não distingue a memória de suas lembranças, as das percepções e das operações. A memória é, por assim dizer, sem lembranças. A única tensão perceptível é entre a consciência e a vida, apesar de sua identificação. Ela se exprime na expressão de “continuação da existência”, explicitada pela de “união viva”. A alternância da vigília e do sono, das fases de memória e de esquecimento, obriga a recorrer a esse vocabulário da vida: a continuação da existência somente é preservada contanto que persista “uma união viva com aquilo em que essa consciência residia então” (§ 25). Basta que essa “união viva” se afrouxe para que essa parte de nós mesmos possa chegar “a fazer realmente parte de uma outra pessoa” (*ibid.*). Com o vocabulário da vida propõe-se assim o das “partes desse mesmo si” (*ibid.*). “A existência continuada” (§ 29), com sua ameaça de partição interna, tende então a sobrepujar a consciência: ora, é a existência continuada que, em última instância, “faz a identidade” (*ibid.*). Uma filosofia da vida se delinea por baixo da filosofia da consciência na articulação da identidade do homem e a do si. Se, à relação com o passado se acrescenta a relação com o futuro, a tensão entre antecipação e rememoração suscita a inquietação (*uneasiness*) que afeta o uso dos poderes do espírito. Consciência e inquietação podem então se dissociar.

Na outra extremidade do leque dos sinônimos do si, o vocabulário ético evoca mais sérias infrações à mesmidade de si a si. Ressaltou-se acima o caráter “alheio” (*forensic*) da linguagem judicial à qual pertence a palavra “pessoa”, embora seja “o nome deste si” (§ 26). Ora, preocupação, imputação, apropriação pertencem ao mesmo campo ético-jurídico, o qual implica castigo e recompensa. O conceito chave é o de “conta” (*account*) prestada de si” (§ 25). Ele responde à confissão da diversidade íntima evocada há pouco. Ora, essa idéia de conta leva longe. Primeiro em direção ao futuro: é no futuro também que “o si, o mesmo si continua sua existência” (§ 25). E essa existência continuada à frente de si, tanto como retrospectivamente reunida, torna a consciência responsável: quem pode prestar contas de si a si de seus atos é “responsável” (*accountable*) por eles. Ele pode “imputá-los a si mesmo” (*ibid.*). Outras expressões seguem em cadeia: ser responsável, também é estar “preocupado” (*concerned*) (reconhece-se o latim *cura*). A “preocupação com a própria felicidade acompanha inevitavelmente a consciência” (*ibid.*). O deslocamento para o vocabulário judicial não demora. O conceito de transição é o de “pessoa”, outro “nome deste si” (§ 26). O que faz dele o sinônimo do si, apesar de seu caráter “alheio”? O fato de o si “confiar” (*reconcile*) e “apropriar” (*appropriate*), isto é atribuir, adjudicar à consciência a propriedade de seus atos. O vocabulário é aqui extremamente denso: o termo “apropriar” joga com o possessivo e com o verbo que significa “confessar como seu” (*own*).

Tocamos, aqui, num domínio sujeito a uma dupla leitura: a partir de si e a partir de outrem. Pois quem atribui? Quem apropria? E até mesmo, quem imputa? Não se

prestam contas também e talvez primeiro ao outro? E quem pune e recompensa? Que instância nos Últimos Dias pronunciará o veredicto (*sentence*) sobre o qual Locke, tomando partido na querela teológica, declara que “será justificado pela consciência que todas as pessoas terão então” (§ 26).

Essa dupla leitura não é a de Locke. O que reteve minha atenção em seu tratado sobre a identidade, a consciência e o si, é a intransigência de uma filosofia sem concessão que deve ser chamada de filosofia do “mesmo”¹².

Encontramos uma confirmação da univocidade dessa filosofia do mesmo na comparação entre a conceitualidade e o vocabulário do *Ensaio* e os do *Segundo tratado sobre o governo*¹³. O leitor é logo transportado ao cerne do que Hannah Arendt gosta de chamar de pluralidade humana. De saída, somos herdeiros de Adão, submetidos aos governantes que hoje estão na terra, e nos indagamos a respeito da fonte de sua autoridade: “Se não se quer dar motivo a que se pense que os governantes deste mundo são apenas o produto da força e da violência e que os homens apenas vivem juntos segundo as regras que vigoram entre os animais selvagens — em que o mais forte é quem leva a melhor — e se não se quer, portanto, assim semear os germes de uma discórdia eterna, de palavras, de tumultos, de sedições e de rebeliões [...], é preciso encontrar necessariamente um outro modo de nascimento para o governo...” (*Second Traité du gouvernement*, p. 4). Somos lançados *in media res*. Quando já existem homens, governantes, guerra e violência, ameaças de discórdia, uma questão se coloca, a da origem do poder político. O estado de natureza evocado primeiro, assim como seu privilégio de igualdade perfeita, não tem raízes na filosofia do si, embora as noções de ação, possessão e pessoa estejam presentes desde o começo do texto. Ele parece não ter vínculo visível com o fechamento sobre si da consciência segundo o *Ensaio*. É por um salto não motivado que se passa da identidade pessoal ao estado de igualdade no qual “todos os homens se encontram por natureza” (capítulo 2). Trata-se de fato de poder, mas, de imediato, de um “poder sobre outrem”, e até mesmo de um estranho poder, uma vez que é o “de fazê-lo suportar, na medida em que a calma razão e a consciência o ditam, o que é proporcional à sua transgressão, isto é, apenas o que pode servir à reparação e à repressão” (*ibid.*). De resto, o estado de guerra é evocado sem demora (capítulo 3): ele supõe inimizade e destruição; é desse estado que, “segundo a lei fundamental de natureza, o homem deve ser preservado tanto quanto possível” (*ibid.*). O homem, não o si. Como em Hobbes, o homem teme a morte violenta, esse mal que o

12 Nesse aspecto, minha crítica em *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, que censura Locke por ter confundido *idem* e *ipse*, não tem a menor influência sobre o conteúdo do Tratado. A categoria de *sameness* reina absoluta: a identidade pessoal não propõe uma alternativa para a *sameness*; ela é uma de suas variedades, obviamente a mais significativa, mas que permanece contida na unidade formal da idéia de identidade a si. Apenas uma leitura que busca seus argumentos em outros lugares pode considerar a identidade pessoal como uma alternativa à mesmidade. Em Locke, o si não é um *ipse* que pode ser oposto a um *idem*, é um *sam* — e até mesmo um *selfsam* — situado no topo da pirâmide da mesmidade.

13 Locke, *Second Traité du gouvernement* (1689), tradução francesa, introdução e notas de Jean Fabien Spitz, Paris, PUF, 1994.

homem faz ao homem. A lei de natureza nós dá o direito “de matá-lo se puder” (*ibid.*). Estamos desde sempre num mundo onde o estado de natureza e o estado de guerra se opõem. Nada na teoria do si permitia antecipá-lo¹⁴. O *Segundo tratado sobre o governo* se desenrola doravante num cenário diferente do si.

3. Husserl

Husserl será para nós a terceira testemunha da tradição do olhar interior. Ele vem depois de Locke, mas passou por Kant, os pós-kantianos, principalmente Fichte, de quem ele, sob muitos aspectos, é bem próximo. É em relação a uma filosofia transcendental da consciência que Husserl procura situar-se por meio de um retorno crítico ao Descartes do *cogito*. Entretanto, ele não se distingue deste último menos que Locke. É enfim de Santo Agostinho, com frequência evocado favoravelmente, que ele mais se aproxima, ao menos quanto à maneira de vincular as três problemáticas da interioridade, da memória e do tempo. Minha abordagem de Husserl no presente contexto difere sensivelmente da que propus em *Tempo e Narrativa*, em que a constituição do tempo era a aposta principal. Na perspectiva de um confronto entre a fenomenologia da memória individual e a sociologia da memória, a atenção foca-se na quinta *Meditação cartesiana*, na qual o problema da passagem da egologia à intersubjetividade é abraçado. Entretanto, não quis abordar a dificuldade de frente. Privilegiei a via paciente, digna do rigor desse eterno “iniciador” que foi Husserl, passando pela problemática da memória. De fato, é no cerne dessa problemática, tal como tratada nas *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*, que se produz o movimento de inversão, graças ao qual o olhar interior se desloca da constituição da memória em sua relação ainda objetual com um objeto que se estende no tempo, que dura, para a constituição do fluxo temporal com exclusão de toda intenção objetual. Esse deslocamento do olhar pareceu-me tão fundamental, tão radical, que me arrisquei a tratar a questão da memória em dois capítulos diferentes. No primeiro capítulo, levei em consideração o que depende propriamente de uma fenomenologia da lembrança, de um lado do ponto de vista de sua relação com uma coisa que dura (o exemplo do som que continua a ressoar e o da melodia que se re-(a)presenta de novo), de outro, do ponto de vista de sua diferença em relação à imagem (*Bild, Vorstellung, Phantasie*). Parei a análise da retenção e da protensão no momento em que a referência a um objeto

14 Um único vínculo plausível poderia ser buscado e encontrado no capítulo sobre a propriedade (Locke, *ibid.*, Cap. V). A terra, com o que ela encerra, é dada aos homens por Deus para garantir sua existência e seu bem-estar, mas cabe-lhes “apropriarem-se dela” (*ibid.*, p. 22). Seria esse conceito de apropriação do *Ensaio*? Poderia parecer que sim, uma vez que cada “homem é [entretanto] dono de sua própria pessoa” (*ibid.*, cap. IV, p. 27). Mas é numa relação com outros que poderiam se aposar dela. É, por conseguinte, na linguagem do direito que ele fala dela e em relação com um outro verdadeiro: “Nenhum outro senão ele mesmo possui um direito sobre ela [a própria pessoa]” (*ibid.*, cap. IV, p. 27). Além do mais, a propriedade nua se acrescenta o trabalho, categoria alheia ao *Ensaio*: “Pois, dado que esse trabalho é indiscutivelmente a propriedade daquele que trabalha, nenhum outro homem além dele pode ter direito sobre aquilo a que ele está ligado ...” (*ibid.*, cap. IV, p. 27).

que dura — referência constitutiva da lembrança propriamente dita — cede o lugar a uma constituição, sem a menor referência objetual, a do puro fluxo temporal. A linha de divisão entre uma fenomenologia da lembrança e uma fenomenologia do fluxo temporal é relativamente fácil de se traçar, enquanto a lembrança, oposta à imagem, mantém sua marca distintiva de ato posicional. Ela se torna inapreensível assim que as noções de impressão, de retenção, de protensão não se referem mais à constituição de um objeto temporal, mas à do puro fluxo temporal. As três noções que acabamos de citar ocupam assim uma posição estratégica, no ponto em que elas podem ser atribuídas a uma análise objetual ou ser mobilizadas por uma reflexão exclusiva de toda referência objetual. É esse deslocamento, equivalente a uma verdadeira inversão, que é agora levado em conta. A pergunta que me move é, então, esta: em que medida essa retirada para fora da esfera objetual, onde *Erinnerung* significa mais lembrança do que memória, prepara a tese egológica das *Meditações cartesianas* que estorva o caminho em direção ao “estrangeiro” ao invés de controlar seu acesso¹⁵? A escolha dessa pergunta diretriz explica que eu, de algum modo, coloque em curto-circuito as *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo* e a quinta *Meditação cartesiana*. Na primeira coletânea, prepara-se o reino da egologia, no segundo texto tenta-se uma saída heróica rumo às “comunidades intersubjetivas superiores”.

O próprio título das *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*¹⁶ anuncia seu teor: a consciência do tempo é declarada íntima. Além do mais, a palavra “consciência” não é aqui tomada no sentido da “consciência de”, no modelo da intencionalidade *ad extra*. Trata-se, melhor dizendo, com Gérard Granel, da consciência-tempo — “do tempo imanente do curso da consciência”, diz-se já nas primeiras páginas. Não há intervalos, portanto, entre consciência e tempo. É notável que essa perfeita imanência seja obtida de uma vez pelo descarte, pela “redução” do tempo “objetivo”, do tempo do mundo, que o senso comum considera como exterior à consciência. Esse gesto inaugural lembra o de Santo Agostinho, que dissociou o tempo da alma do tempo físico que Aristóteles vinculava à mudança e colocava assim na esfera da física. Teremos de nos lembrar disso quando elaborarmos a noção de tempo

15 Minha pergunta não coincide com a colocada por críticos tão informados como R. Bernet: para este último, a pergunta de confiança, se assim se pode dizer, é a dos vínculos que a fenomenologia transcendental do tempo, que culmina na instância do “presente vivo”, mantém com a “metafísica da presença” perseguida por Heidegger. Para essa leitura pós-heideggeriana, reforçada pela perspicácia crítica de J. Derrida, a ausência que congela a presença presumida do presente absoluto é infinitamente mais significativa que a ausência inscrita na relação com essa outra ausência, a do “estrangeiro” em relação a minha esfera própria, à minhadade da memória pessoal.

16 As *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* levantaram um problema considerável de edição e, em seguida, de tradução. Ao núcleo das “Leçons de 1905 sur la conscience intime du temps” foram acrescentados “adendos e complementos” (1905-1910). É esse conjunto que Heidegger publicou em 1928 no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Novos manuscritos foram reunidos no volume X das *Husserliana*, sob o título *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), *op. cit.* A tradução francesa citada, de Henri Dussort revista por Gérard Granel, retoma o texto de *Husserliana*, X. Uma outra edição existe, com prefácio de Rudolf Bernet (*op. cit.*).

histórico enquanto tempo de calendário enxertado na ordem cósmica. De saída, um obstáculo maior erige-se na via da transição da consciência íntima do tempo ao tempo histórico. A consciência íntima do tempo se fecha desde o início sobre si mesma. Quanto à natureza da “apreensão” pelo espírito do fluxo de consciência e, portanto, do passado, trata-se de saber se esse tempo *sentido* é suscetível de ser apreendido e *dito* sem empréstimo ao tempo objetivo, em particular no que diz respeito à simultaneidade, à sucessão e ao sentido da distância temporal, noções que já cruzamos em nosso primeiro capítulo, quando se tratou de distinguir a memória, voltada para o tempo terminado, da imaginação, orientada para o irreal, o fantástico, o fictício. Husserl pensa evitar essas dificuldades ao assumir, para a consciência íntima do tempo, verdades *a priori* aderentes às “apreensões” (*Auffassungen*), elas próprias inerentes ao tempo sentido. É notável que esse problema da articulação originária da consciência do tempo se coloque no nível de uma “hilética” no sentido da *hulē*, da “matéria” dos gregos, em oposição a toda morfologia aparentada com a dos objetos percebidos, apreendidos segundo sua unidade de sentido. É esse nível de radicalidade que a consciência íntima do tempo e sua constituição por si mesma pretendem alcançar.

Não me deterei nas duas descobertas fenomenológicas que devemos a Husserl, de um lado, a diferença entre a “retenção” da fase do fluxo que “mal acaba” de passar, e “ainda” adere ao presente, e a “relembração” de fases temporais que deixaram de aderir ao presente vivo e, de outro lado, a diferença entre o caráter posicional da lembrança e o caráter não posicional da imagem. Arrisquei-me a evocá-las no âmbito de uma fenomenologia “objetual” que visa distinguir a realidade passada da lembrança da irreabilidade do imaginário. Focalizarei, aqui, os pressupostos de uma investigação que afirma depender de uma fenomenologia da *consciência* e, mais exatamente, da *consciência íntima*, na perspectiva que é a nossa neste capítulo, a saber, o confronto entre rememoração privada e comemoração pública.

A terceira seção das *Lições* de 1905 encadeia-se do seguinte modo na precedente, em que uma análise da temporalidade ainda se apoiava em “um objeto individual” (§ 35), em algo que dura: som ou melodia. A identidade desse algo era constituída na sua duração mesma. Doravante é a continuidade do fluxo que substitui a identidade temporalmente constituída. O parágrafo 36 pode assim intitular-se: “O fluxo constitutivo do tempo como subjetividade absoluta”. O apagamento do objeto e, portanto, do processo individual e dos predicados aferentes não deixa, entretanto, a linguagem vacante: resta a pura relação interna com a continuidade de aparições entre um agora e um antes, entre uma fase atual e uma continuidade de passados. Notemos a diferença de uso da categoria do agora: ela não mais significa apenas o início ou a cessação do algo que dura, mas a pura atualidade da aparição. Certamente, continuamos a nomear esse fluxo segundo o que é constituído, “mas nada há de temporalmente ‘objetivo’”: “É a subjetividade absoluta, e ele tem as propriedades absolutas do que é preciso designar, metaforicamente, como ‘fluxo’, algo que jorra ‘agora’, num ponto de atualidade, num ponto-fonte originário, etc. No vivido da atualidade, temos o ponto-fonte originário e uma continuidade de momentos de ressonância. Para tudo isso, faltam nomes” (*ibid.*).

A bem da verdade, não faltam nomes, absolutamente. A metafórica do fluxo, que Husserl compartilha com William James e Bergson, autoriza a da fonte: um eixo de referência é assim preservado para dizer a continuidade; esse eixo é o ponto-fonte originário. Não o início de algo, mas o agora do jorro. Podemos conservar o vocabulário da retenção, mas sem o apoio do algo constituído na duração. O vocabulário deve ser revertido na conta do aparecer enquanto tal. Ainda se poderá falar em unidade? Em fluxo uno? Sim, porque a transformação incessante do “agora” em “não mais”, e do “ainda não” num “agora” equivale à constituição de um único fluxo, se a palavra “constituição” mantiver um sentido quando nada é constituído senão o próprio fluxo: “O tempo imanente constitui-se como uno para todos os objetos e processos imanentes. Correlativamente, a consciência temporal das imanências é a unidade de um todo” (§ 38). Esse todo nada mais é que um “*continuum* constante de modos de consciências, de modos do ser decorrido...” (*ibid.*); aparecer um após o outro ou juntos — simultaneamente —, é o que se costuma chamar de sucessão e coexistência. A necessidade e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de abandonar a referência a coisas que duram não deixa de perturbar Husserl: “mas o que isso quer dizer? Não se pode dizer nada mais, aqui, do que ‘veja’” (*ibid.*). O quê? A transformação contínua do agora imanente (“um agora de som”) em modos de consciência do passado imediato. O que dá um novo agora que Husserl diz ser “de forma” (*ibid.*). Notemos o recurso à noção de forma para reforçar a linguagem sobre o fluxo: “A consciência, quanto à sua forma, enquanto consciência de uma sensação originária, é idêntica” (*ibid.*). Contudo, diferentemente de Kant, para quem a linguagem da forma é a do pressuposto, do *a priori*, e neste sentido da invisibilidade¹⁷, certa intuitividade está ligada a essas formas: agora, antes, simultaneamente, um após o outro, constantemente (*stetig*). Essa intuitividade vincula-se à situação de fase. Ela se traduz pela persistência do vocabulário da intencionalidade, porém desdobrada entre dois empregos do termo “retenção”, de um lado para dizer a duração de algo, de outro para dizer a persistência da fase atual na unidade do fluxo: “É num só e único fluxo de consciência que se constitui ao mesmo tempo a unidade temporal imanente de som e a unidade do fluxo da própria consciência” (§ 39). E Husserl declara sua perplexidade: “Por mais chocante (para não dizer absurdo, no início) que possa parecer dizer que o fluxo da consciência constitui sua própria unidade, é isso mesmo que acontece. E pode-se entendê-lo a partir da constituição de sua essência” (§ 39). A solução desse paradoxo aparente é a seguinte: de um lado, a unidade da coisa que dura se constitui *através* das fases; de outro, o olhar se dirige *sobre* o fluxo. Assim, temos duas intencionalidades: uma transversal, apontada para a coisa que dura (fala-se então de retenção do som); a outra que visa apenas ao “ainda” enquanto tal da retenção e da série das retenções de retenções: “assim o fluxo é atravessado por uma intencionalidade longitudinal que, no curso do fluxo, recobre a si mesma continuamente” (*ibid.*). E Husserl prossegue: “Se me instalo nessa intencionalidade longitudi-

17 Cf. P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. III, *Le Temps raconté*, Paris, Éd. du Seuil, col. “L’ordre philosophique”, 1985 ; reed., col. “Points Essais”, 1991; ver nessa última edição pp. 82-109.

nal, afastado do som [...] o olhar de minha reflexão” (§ 33) e considero somente a relação da retenção com o surgimento originário, em suma, a inovação contínua do próprio fluxo. Mas ambas as intencionalidades permanecem enlaçadas uma à outra. Em outras palavras, apenas se pode ter acesso à constituição absoluta do fluxo correlativamente (a palavra foi usada acima) com a constituição de algo que dura. Graças a essa correlação entre duas intencionalidades, tem-se o direito de escrever: “Não somente o fluxo da consciência imanente constitutiva do tempo *é*, mas ainda, de modo tão notável e entretanto compreensível, ele *é* tal que um surgimento do fluxo em pessoa deve necessariamente ter lugar nele, devendo-se por conseguinte necessariamente poder apreender o próprio fluxo em seu escoamento” (§ 39). Um novo obstáculo *é* rapidamente afastado: *é* possível que ocorra num segundo fluxo o surgimento em pessoa do fluxo? Não: uma regressão infinita não constitui ameaça; a constituição do fluxo *é* extrema, porque consiste numa autoconstituição na qual o constituinte e o constituído coincidem, na medida em que a constituição dos conteúdos imanentes — a saber, a de experiências vividas no sentido habitual — *é* “a obra do fluxo absoluto da consciência” (§ 40). Essa obra, contudo, tem limites? A pergunta já se colocava a respeito do horizonte eventual das retenções de retenções. Ela se coloca de novo a respeito do fluxo: “Essas retenções e protensões ‘determinadas’ têm um horizonte obscuro; ao se escoarem, passam por fases indeterminadas, relativas ao curso passado e futuro do fluxo, graças às quais o conteúdo atual se insere na unidade do fluxo” (§ 40). A questão colocada a respeito do horizonte permanece aberta. Nem a questão do nascimento nem a da morte cabem aqui, ao menos fora do campo de uma fenomenologia genética. Quanto à indubitabilidade da qual a retenção da coisa que dura se beneficia, ela se refere à autoconstituição que se beneficia da intuitividade que Kant recusava às formas *a priori* da sensibilidade. Tal *é* a dupla valência da “impressão” em relação à qual se ordenam as “reproduções” que foram chamadas de “presentificações”¹⁸ na análise conjunta da fantasia e da lembrança. O presente *é* para a presentificação de algo (Husserl fala aqui em “consciência impressional”) o que o indício temporal *é* para o conteúdo “objetual” da lembrança. Inseparável. A correlação se dá assim: “Uma percepção *é* a consciência de um objeto. Contudo, também *é*, enquanto consciência, uma impressão, algo de presente ‘imanente’ ” (§ 42). Chama-se esse nó, esse foco de apresentação “objetual” e de presente reflexivo, de “consciência originária”. Dessa consciência originária, pode-se dizer o que foi dito do fluxo absoluto, que não requer nenhum outro fluxo mais original que ele: a consciência primária “não tem mais atrás dela consciência na qual ela seria objeto de consciência” (*ibid.*). Nesse sentido, ela *é* originária no sentido de primária. Com relação a esse originário, a intencionalidade transversal, própria da consciência de algo, pode ser considerada como uma “objetivação”: “O tempo imanente objetiva-se num tempo dos objetos constituídos nas aparições imanentes, uma vez que, na multiplicidade em degradê dos conteúdos de sensação como unidade do tempo fenomenológico (e, por-

18 Também encontramos o termo *Gegenwärtigkeit*, traduzido aqui por “presença” (Husserl, *Leçons*, *op. cit.*, p. 117), ao lado de *Gegenwärtigung*, traduzido por “apresentação”, em justaposição a *Präsentation*, cuja tradução [em francês] não constitui problema.

tanto, na multiplicidade em degradê, fenomenologicamente temporal, das apreensões desses conteúdos) surge uma coisidade idêntica que, em todas as fases, se apresenta por sua vez sem cessar em multiplicidades em degradê” (§ 43). Assim, é invertida a relação entre as análises da seção precedente, pois a intencionalidade transversal que visa um algo que dura serve de apoio à intencionalidade longitudinal trazida à análise pela reflexão. Será que todas as resistências que a fenomenologia objetual podia opor à absolutização da presença do presente foram derrubadas? Como tal unidade do fluxo poderia dizer-se sem o apoio de alguma objetividade constituída? Husserl obstinadamente inverte a relação: para ter algo que dura, é preciso ter um fluxo que se constitui ele mesmo. É nessa autoconstituição que termina a empreitada de uma fenomenologia *pura*.

A primazia assim concedida à autoconstituição do fluxo temporal impede que se notem logo os obstáculos que esse subjetivismo extremo opõe à idéia de uma constituição simultânea da memória individual e da memória coletiva. Ainda é preciso descobrir que a consciência transcendental constituída em seu fluxo designa a si mesma como um *ego* ele próprio transcendental, em outras palavras que a dupla *cogito/cogitatum* se desdobra na tríade *ego cogito cogitatum*. Esse movimento de radicalização que já vemos iniciado em *Ideen I* é plenamente explícito na quarta *Meditação cartesiana*, como prefácio, precisamente, à problemática intersubjetiva. A consciência transcendental de fluxo designa então a si mesma como a de um eu sozinho, e a dificuldade consistirá em passar do *ego* solitário a um outrem capaz de se tornar, por sua vez, um nós¹⁹. Ora, o que parece faltar à abordagem egológica é o reconhecimento de uma ausência primordial, a de um eu estrangeiro, a de um outrem, desde sempre implicado na consciência de si só.

Surge, então, a questão de saber se esse desconhecimento aparentemente pontual, que diz respeito à ausência, não afeta toda a empreitada fenomenológica e se a fenomenologia da consciência íntima do tempo já não sofre de uma ausência igualmente íntima que deveria eventualmente ser coordenada com essa outra ausência, a do outro na posição do *ego*.

É notável que a pergunta da ausência à presença colocada desde o começo de nossa investigação pela teoria platônica do *eikōn* parece ter desaparecido do horizonte filosófico da fenomenologia. Ora, essa relação da imagem presente com um algo ausente constituía, desde a época do *Teteto*, o enigma por excelência da representação do passado, a marca da anterioridade acrescentando-se à da ausência. Logo, é possível indagar-se se o dinamismo que leva gradualmente a superar a constituição da duração de algo pela constituição por si do fluxo temporal não equivale a uma redução progressiva de negatividade na própria concepção do tempo. Redução que teria sua contraparte na do estrangeiro na esfera do próprio.

Essa redução da ausência é iniciada no plano da fenomenologia “objetual” da lembrança, primeiro com a análise das relações entre percepção, lembrança primária, lembrança secundária e, a seguir, com a das relações entre a lembrança e as outras

19 Nas *Leçons*, lê-se: o fluxo é “só e único” (§ 39).

modalidades de presentificação. Não se pode dizer, entretanto, que não seja perceptível nenhum indício de negatividade em uma ou outra dessas análises eidéticas. Já foi dito que a lembrança secundária não é a lembrança primária e que esta não é a percepção. O que acaba de ocorrer agora mesmo já começou a afundar, a desaparecer. Obviamente ele é retido; mas apenas é retido o que já está desaparecendo. Quanto à relembração, ela não tem mais nenhuma raiz na percepção; ela é francamente passada; ela não é mais; mas o que “mal acabou de passar” já é cessação; deixou de aparecer. Neste sentido, pode-se falar de ausência crescente ao longo da cadeia memorial.

A hipótese interpretativa é então a seguinte: a metacategoria que trabalha para a anulação dessas diferenças é a de “modificação”. Sua operação principal é a de fazer da retenção o conceito chave de toda a análise temporal à custa da relembração. Em termos de modificação, a retenção é uma percepção extensa, durável. Ela participa “ainda” da luz da percepção; seu “não mais” é um “ainda”. Enquanto uma fenomenologia da lembrança como a de Aristóteles dava à busca do tempo passado um lugar igual àquele concedido à presença na alma da afecção mnemônica, a fenomenologia husserliana da lembrança dificilmente propõe um equivalente da *anamnēsis*, da reapropriação do tempo perdido e, portanto, do reconhecimento enquanto atestado de identidade na diferença. É ao império da metacategoria da modificação que se pode atribuir a tendência geral da fenomenologia da lembrança a reabsorver uma lembrança secundária na lembrança primária, verdadeiro anexo temporal do presente; essa reabsorção ocorre por meio da idéia de retenção de retenções, sob a qual se dissimula a função mediadora da lembrança secundária. Ora, afinal, ela é a verdadeira lembrança, se, como acredito, a experiência temporal fundamental é a da distância e a da profundidade temporal. Disso resulta que toda e qualquer dialética está excluída da descrição e que todas as polaridades na base das quais construímos a fenomenologia da lembrança (capítulo 1, § 2) se encontram de algum modo achatadas, amortecidas sob o manto da idéia de modificação.

Quanto à segunda série de análises fenomenológicas, que diz respeito ao lugar da lembrança na família das presentificações, ela oferece muito mais resistência à empreitada de redução de alteridade: a série inteira *Bild*, *Phantasie*, *Erinnerung* situa-se do lado da presentificação, portanto da não-presença, ou mais exatamente da não-apresentação (insisto mais uma vez nessa nuance que preserva a análise das re-(a)presentações de serem prematuramente aspiradas por uma teoria hegemônica do presente, no sentido de agora). A esse respeito, a oposição entre atualidade e inatualidade parece primitiva, irreduzível. Pode-se, com Husserl, entrecruzar *Bild*, *Phantasie*, *Erinnerung* de muitas maneiras: o jogo prossegue entre os membros da grande família das presentificações ou re-(a)presentações. Desde sempre, há algo negativo com o “fantástico”, o “fictício” e o “rememorado”. A fenomenologia husserliana oferece todos os meios descritivos para explicá-lo, mas seu dinamismo a leva a minimizar sua própria descoberta, e até mesmo a anulá-la.

Este é o caso, ao que parece, da terceira seção das *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*. Graças ao movimento de deslocamento da análise “ob-

jetal” da lembrança para a análise reflexiva da memória, perde-se definitivamente de vista a negatividade, reduzida à respiscência. Um sinal não engana: a primazia irrestrita da problemática da retenção que, pelo viés do redobramento, da iteração, absorve em seu proveito a da relembração, a tal ponto que não se tratará mais senão de retenção de retenções²⁰. Mais grave ainda: é à retenção apenas que a problemática da dupla intencionalidade transversal e longitudinal está vinculada. A problemática da unidade pode assim ser preservada no plano do fluxo, apesar da dependência dessa problemática em relação à constituição dos objetos temporais (um som, um som uno). O fluxo se beneficia assim do privilégio da identidade a si mesmo. As diferenças residuais refugiam-se então nas idéias de fases múltiplas e de “continuidade de degradês” (§ 35). A idéia terminal de “continuidade de aparições” coroa assim a idéia inicial de modificação.

Os pontos de resistência ao triunfo da presença devem ser buscados em várias direções: primeiro no plano último da constituição, com a imperiosa correlação entre a intencionalidade longitudinal do fluxo em curso de constituição e a intencionalidade transversal dos objetos temporais, pois a reflexão requer constantemente o apoio da estrutura “objetal” da lembrança. Em seguida, se subirmos a ladeira das *Lições*, o desdobramento da lembrança primária e da lembrança secundária resiste à ditadura da retenção. Enfim, toda a admirável fenomenologia da família das presentificações — ficção, “representação pictórica”, lembrança — atesta um desdobramento fundamental entre re-(a)presentação e apresentação.

Ao termo deste vôo panorâmico, volto à minha sugestão anterior: não é a denegação da negatividade interna à consciência de si uma parente secreta da denegação do caráter primordial da relação com o alheio na constituição egológica da consciência de si? A questão permanece em aberto²¹.

20 Não faltam referências à relembração, mas em conexão com a retenção; o parágrafo 39 fala, a esse respeito, do que é “retido no segundo grau na retenção”. Além disso, a noção de retenção de retenções contrai-se na “de antero-simultaneidade” na qual toda alteridade se anula (§ 39). Em compensação, é verdade que, com o retorno da oposição entre “impressão e reprodução” (§ 42), o corte com a presença tende a se impor novamente. Mas a afirmação e a correlação entre os dois fenômenos levam a melhor sobre o reconhecimento de sua diferença.

21 Os leitores familiarizados com a obra de Husserl terão notado a proximidade entre minhas análises e as do excelente e erudito intérprete de Husserl, Rudolf Bernet, do qual se recomenda ler o “Einleitung” (Prefácio) a *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, *Husserliana*, t. X, Hambourg, Felix Meiner, 1985, pp. XI-LXXVII; assim como “Die ungegenwärtige Gegenwart, Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analysis des Zeitbewusstseins” [O presente não presente, presença e ausência na análise husserliana da consciência do tempo], in *Phänomenologische Forschungen*, ed. por E.W. Orth, Fribourg, Munich, Verlag Karl Alber, 1983, pp. 16-57; e “La présence du passé dans l’analyse husserlienne de la conscience du temps”, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 19, n° 2, 1983, pp. 178-198. A tese de R. Bernet, segundo a qual o não-dito do pensamento husserliano residiria em sua fidelidade despercebida para com a “metafísica da presença” que Heidegger vê reinar sobre a filosofia ocidental em nome do esquecimento do ser, é plausível — apesar da violência assumida da interpretação; entretanto, ela não deveria fechar o caminho para uma retificação da fenomenologia husserliana sobre seu próprio campo da análise eidética. Em particular, ela não exige um abandono da referência da experiência temporal ao presente. Sem a marca do agora, como poderíamos dizer que algo começa ou acaba? Basta não

É nessa perplexidade que abandonamos a leitura das *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo* e nos voltamos para a problemática que é a nossa aqui: a da relação entre memória individual e memória coletiva²². De um salto, passamos para a outra vertente da fenomenologia, na interseção da teoria da consciência transcendental e a da intersubjetividade. É o momento da quinta *Meditação cartesiana*, quando Husserl tenta passar do *ego* solitário a um outrem suscetível, por sua vez, de se tornar um nós²³.

As *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo* não permitiam antecipar o caminho ao termo do qual a experiência temporal poderia tornar-se uma experiência compartilhada. Naquele estágio, a fenomenologia ainda dividia com o “psicologismo”, que entretanto ela combatia enquanto objetivação do campo psíquico, a problemática de uma ciência da consciência solitária. Coloca-se, então, a questão de saber se a extensão do idealismo transcendental à intersubjetividade permite abrir

confundir o presente vivo com o instante pontual do tempo objetivo: a redução do tempo objetivo previne contra essa confusão; sem presente, sem antes, nem depois, não existe distância nem profundidade temporal. É no próprio presente vivo, como Santo Agostinho vislumbrou, que a *distentio animi* opera. Mais do que levar a dissolver os contrastes e as tensões internas ao tempo, a evocação de um presente eterno serviria antes de contraste e, assim, de revelador para a ruptura de que fala R. Bernet (“La présence du passé...”, art. cit., p. 179). No limite, a inversão pela qual uma fenomenologia da diferença ocuparia o mesmo campo que a filosofia da presença idêntica a si suscita suas próprias dificuldades. Outras interpretações além das inspiradas por Heidegger permanecem possíveis: não teria Husserl reanimado os pressupostos da filosofia fichtiana da identidade, sem que seja necessário vincular esse veio de pensamento ao filo supostamente único da metafísica da presença? É possível indagar-se, com Emmanuel Levinas, em seu grande texto *Le Temps et l'Autre* (Paris, PUF, 1983), se a denegação primeira não é de ordem fundamentalmente ética, e se não é o desconhecimento da alteridade originária de outrem que torna cego a todas as formas de alteridade tomadas uma a uma. Mas também se pode pressupor que não existe uma única razão para as múltiplas formas da cegueira para o negativo, mas apenas uma “semelhança de família”, inacessível a uma unificação sistemática, a qual paradoxalmente marcaria o triunfo da identidade em nome mesmo da diferença. Em *The Hospitality of Presence. Problems of Otherness in Husserl's Phenomenology*, Stockholm, Almqvist & Wicksell, 1998, O. Birnbaum explora com sucesso os recursos dessa semelhança de família entre todas as figuras da negatividade na obra de Husserl. A semelhança de família mais notável, nesse aspecto, seria, então, aquela entre duas denegações: a da ausência íntima ao tempo e a da ausência do estrangeiro à egologia — o estrangeiro, essa figura sem a qual nenhuma egologia poderia começar. De R. Bernet ainda, sobre este assunto, ver “L'autre du temps”, in *Emmanuel Levinas. Positivité et Transcendance*, organizado por J.-L. Marion, Paris, PUF, col. “Épiméthée”, 2000, pp. 143-163. Faltaria levar em conta o volume XXIII das *Husserliana*, *Vorstellung, Bild, Phantasie*, op. cit., assim como a distinção entre a lembrança como objeto intencional e a memória como apreensão do tempo; é apenas a esta última que se refere a presente discussão.

22 *Tempo e Narrativa*, t. III, op. cit., privilegia uma outra problemática, a da intuitividade da consciência do tempo perante sua invisibilidade, tal como a estética transcendental segundo Kant parece impô-la.

23 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, editadas e introduzidas por S. Strasser, Husserliana, t. I, La Haye, Nijhoff, 1963. Existe uma primeira tradução em francês de autoria de G. Peiffer e E. Levinas (Paris, Armand Colin, 1931; Vrin, 1947); uma nova tradução foi publicada, apresentada e anotada por M. de Launay (Paris, PUF, 1991). Propus uma análise das *Meditações cartesianas* em seu conjunto e da quinta *Meditação cartesiana* separadamente em *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

caminho para uma fenomenologia da memória comum. Os últimos parágrafos da famosa quinta *Meditação* propõem de fato o tema da “comunitarização” da experiência em todos os seus níveis de significação, desde a fundação de um compartilhamento da natureza física (§ 55) até a famosa constituição de “comunidades intersubjetivas superiores” (também chamadas de “personalidades de ordem superior” [§ 58]), constituição proveniente de um processo de “comunitarização social”. Certamente não encontramos a expressão memória comum nesse contexto ampliado da fenomenologia transcendental, mas ela estaria em perfeita sintonia com o conceito de “mundos culturais”, entendido no sentido de “mundos vividos concretos nos quais vivem, passiva e ativamente, comunidades relativa ou absolutamente separadas” (*ibid.*).

É preciso avaliar o preço a ser pago por tal ampliação da fenomenologia à esfera da vida compartilhada. Foi preciso primeiro radicalizar o idealismo transcendental até o ponto em que o solipsismo é assumido como uma objeção legítima; a “redução da experiência transcendental à esfera própria” (§ 44) representa, nesse aspecto, o ponto extremo de interiorização da experiência. A experiência temporal, tão bem descrita quarenta anos antes, é virtualmente confinada a essa esfera própria. Seu caráter de fluxo e de horizonte infinitamente aberto é mesmo explicitamente enfatizado a partir o título do parágrafo 46, “A especificidade como esfera das atualidades e potencialidades do fluxo das vivências”. Essa passagem obrigatória pela esfera própria é essencial à interpretação do que segue: a constituição de outrem como estrangeiro não marcará o enfraquecimento, mas antes o fortalecimento do transcendentalismo husserliano que culmina numa egologia. De fato, é “na” esfera própria que a experiência do outro como estrangeiro se constitui, o preço sendo os paradoxos que expus em outro lugar²⁴. Trava-se uma forte competição entre duas leituras do fenômeno que Husserl designa com o nome de *Paarung* (“emparelhamento”, § 51). De um lado, embora seja mesmo como estrangeiro, isto é, como não-eu que o outro se constitua, é “em” mim que ele se constitui. Um equilíbrio instável é proposto entre essas duas leituras pelo recurso ao conceito da “apresentação” (*Appräsentation*), considerado como uma modalidade inigualável de analogia²⁵. A esse respeito, pode-se dizer que a redução à esfera própria e a teoria da apercepção por analogia que a acompanha constituem os dois pontos de ancoragem obrigatórios para uma fenomenologia ulterior da “comunitarização” da experiência esboçada no final da quinta *Meditação cartesiana*. Esfera própria, emparelhamento, comunitarização, formam assim uma cadeia conceitual sem ruptura, que leva ao limiar do que se poderia chamar de uma sociologia fenomenológica, que me arrisquei a acoplar com os conceitos-chaves que Max Weber colocou no início da grande obra *Economia e sociedade*, a título de uma sociologia compreensivo-explicativa.

Não me deterei por muito mais tempo nas dificuldades principais ligadas ao acoplamento do idealismo transcendental e da teoria da intersubjetividade. Gostaria

24 Cf. P. Ricoeur, “La cinquième Méditation cartésienne”, *ibid.*, pp. 197-225.

25 Fala-se assim de “apercepção” por analogia. Centenas de páginas foram dedicadas a essa rara apercepção por analogia nos manuscritos, que permaneceram muito tempo inéditos, dedicados à intersubjetividade e publicados por Iso Kern.

antes de fazer uma pergunta que considero como prévia: para alcançar a noção de experiência comum, é preciso começar pela idéia do próprio, passar pela experiência de outrem, para finalmente proceder a uma terceira operação, dita de comunitarização da experiência subjetiva? Esse encadeamento é verdadeiramente irreversível? Não seria o pressuposto especulativo do idealismo transcendental que impõe essa irreversibilidade, e não a limitação própria da descrição fenomenológica? Mas uma fenomenologia pura, isto é, sem pressuposto, é concebível e factível? Estou perplexo. Não esqueço a distinção e, será preciso confessá-lo, o salto que Hegel se viu obrigado a dar no momento de passar da teoria do espírito subjetivo à do espírito objetivo na *Enciclopédia*, e já no cerne da *Fenomenologia do espírito*, no limiar do capítulo “Geist” (capítulo 6). Há um momento em que é preciso passar do *eu* ao *nós*. Contudo, não é esse momento original, à moda de um novo ponto de partida?

Independentemente dessas dificuldades, se permanecermos na perspectiva da quinta *Meditação cartesiana*, o conceito sociológico de consciência coletiva pode resultar apenas de um processo secundário de objetivação das trocas intersubjetivas. Basta, então, esquecermos o processo de constituição que deu origem a essas entidades para que as tratemos por sua vez como sujeitos de inerência para predicados semelhantes aos que atribuímos primeiramente à consciência individual. Pode-se então estender a esses produtos da objetivação das trocas intersubjetivas o caráter analógico que Husserl atribui a todo *alter ego* com relação ao *ego* próprio. Graças a essa transferência analógica, somos autorizados a empregar a primeira pessoa na forma plural e a atribuir a um nós — independentemente de seu titular — todas as prerrogativas da memória: minhadade, continuidade, polaridade passado-futuro. Nessa hipótese, que transfere à intersubjetividade todo o peso da constituição das entidades coletivas, importa jamais esquecer que é por analogia apenas, e em relação à consciência individual e à sua memória, que se considera a memória coletiva como uma coletânea dos rastros deixados pelos acontecimentos que afetaram o curso da história dos grupos envolvidos, e que se lhe reconhece o poder de encenar essas lembranças comuns por ocasião de festas, ritos, celebrações públicas. Uma vez reconhecida a transferência analógica, nada impede que essas comunidades intersubjetivas superiores sejam consideradas como o sujeito de inerência de suas lembranças, que se fale de sua temporalidade ou de sua historicidade, em suma, que se estenda analogicamente a minhadade das lembranças à idéia de uma possessão por nós de nossas lembranças coletivas. Isso basta para dar à história escrita um ponto de apoio dentro da existência fenomenológica dos grupos. Para o fenomenólogo, a história das “mentalidades”, das “culturas”, não pede nada menos, nem nada mais.

II. O olhar exterior: Maurice Halbwachs

Várias décadas após a publicação de *A Memória coletiva*, o pensamento de Maurice Halbwachs²⁶ conhece um sucesso inesperado²⁷. Esse tipo de entronização não pode nos deixar indiferentes, na medida em que a história só pode pretender escorar, corrigir, criticar, ou até mesmo incluir a memória enquanto memória coletiva. Esta constitui o contraponto apropriado da história.

Deve-se a Maurice Halbwachs a audaciosa decisão de pensamento que consiste em atribuir a memória diretamente a uma entidade coletiva que ele chama de grupo ou sociedade. Na realidade ele já havia forjado o conceito de “quadros sociais da memória”²⁸ antes de *A Memória coletiva*. Na época, era na condição de sociólogo puro, e na esteira de Émile Durkheim, que ele designava a memória em terceira pessoa e lhe atribuía estruturas acessíveis à observação objetiva. O passo dado em *A Memória coletiva* consiste em desimplicar a referência à memória coletiva do próprio trabalho da memória pessoal enquanto se recorda de suas lembranças. O capítulo 2, intitulado “Memória individual e memória coletiva”, é escrito do princípio ao fim na primeira pessoa do singular, num estilo quase autobiográfico. O texto diz fundamentalmente isto: para se lembrar, precisa-se dos outros. Mas ele acrescenta: não apenas a espécie de memória que é a nossa não pode de modo algum ser derivada desta, como também a ordem de derivação é inversa. O objetivo de nossa leitura crítica é pôr à prova essa consequência extrema. Mas é preciso dizer primeiro que é a partir de uma análise sutil da experiência individual de pertencer a um grupo, e na base do ensino recebido dos outros, que a memória individual toma posse de si mesma. Sendo essa a estratégia

26 Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, Paris, PUF, 1950 (publicado por Jeanne Alexandre, nascida Halbwachs); citaremos a edição crítica estabelecida por Gérard Namer com a colaboração de Maria Jaisson, Paris, Albin Michel, 1997.

27 Cf. Patrick H. Hutton, “Maurice Halbwachs as historian of collective memory”, em *History as an Art of Memory*, University of Vermont, 1993, p. 73 e seg. O autor coloca Halbwachs em um lugar de honra numa seqüência que, além de Wordsworth e Freud, inclui Philippe Ariès e Michel Foucault. Por sua vez, Mary Douglas é a autora de uma importante introdução à tradução inglesa de *La Mémoire collective* (“Introduction: Maurice Halbwachs [1877-1941]”, in M. Halbwachs, *The Collective Memory*, New York, Harper and Row, 1980), na qual ela compara a contribuição de Maurice Halbwachs àquela de Edward Evans-Pritchard. Seu próprio estudo, *How Institutions Think* (Syracuse, Syracuse University Press, 1986), encontra apoio em Maurice Halbwachs para seu estudo da “amnésia estrutural” à qual voltaremos no capítulo sobre o esquecimento. Por seu lado, muitos historiadores franceses reconhecem na obra de Maurice Halbwachs algo mais que um apêndice à sociologia de Émile Durkheim, a saber, uma verdadeira introdução ao confronto entre memória coletiva e história. A esse respeito, limitar-nos-emos, neste capítulo, ao exame do capítulo 2, “Memória individual e memória coletiva”, de *La Mémoire collective*, op. cit., pp. 51-96. Reservaremos o capítulo chave, intitulado “Memória coletiva e memória histórica” (pp. 97-142), para uma discussão que somente encontrará seu lugar no âmbito da filosofia crítica da história. A distinção entre memória coletiva e memória histórica receberá então um peso igual à única distinção que nos importa neste estágio de nosso argumento, aquela entre memória individual e memória coletiva.

28 M. Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925; reed., Albin Michel, 1994.

escolhida, não é de admirar que o apelo ao testemunho dos outros constitua o tema de abertura. É essencialmente no caminho da recordação e do reconhecimento, esses dois fenômenos mnemônicos maiores de nossa tipologia da lembrança, que nos deparamos com a memória dos outros. Nesse contexto, o testemunho não é considerado enquanto proferido por alguém para ser colhido por outro, mas enquanto recebido por mim de outro a título de informação sobre o passado. A esse respeito, as primeiras lembranças encontradas nesse caminho são as lembranças compartilhadas, as lembranças comuns (as que Casey agrupa sob a denominação “Reminiscing”). Elas nos permitem afirmar “que, na realidade, nunca estamos sozinhos”; assim, a tese do solipsismo, ainda que na condição de hipótese de pensamento, vê-se descartada de saída. As mais notáveis dentre essas lembranças são aquelas de lugares visitados em comum. Elas oferecem a oportunidade privilegiada de se recolocar em pensamento em tal ou tal grupo. Do papel do testemunho dos outros na recordação da lembrança passa-se assim gradativamente aos papéis das lembranças que temos enquanto membros de um grupo; elas exigem de nós um deslocamento de ponto de vista do qual somos eminentemente capazes. Temos, assim, acesso a acontecimentos reconstruídos para nós por outros que não nós. Portanto, é por seu lugar num conjunto que os outros se definem. A sala de aula da escola é, nesse aspecto, um lugar privilegiado de deslocamento de pontos de vista da memória. De modo geral, todo grupo atribui lugares. É desses que se guarda ou se forma memória. As lembranças de viagem mencionadas acima já eram fontes de deslocamento com²⁹.

O ensaio entra na sua fase crítica ao atacar a tese que se pode chamar de psicologizante, representada, na época, por Charles Blondel, segundo a qual a memória individual seria uma condição necessária e suficiente para a recordação e o reconhecimento da lembrança. No pano de fundo perfila-se a sombra de Bergson e, nas proximidades, a concorrência com os historiadores pela preeminência no campo das ciências humanas em plena expansão. Portanto, é no próprio campo do fenômeno mnemônico central que a batalha se trava. Argumento negativo: quando não fazemos mais parte do grupo na memória do qual tal lembrança se conservava, nossa própria memória se esvai por falta de apoios externos. Argumento positivo: “Lembramo-nos contanto que nos coloquemos no ponto de vista de um ou vários grupos e nos recolocamos em uma ou várias correntes de pensamento” (*A memória coletiva*, p. 63)³⁰. Em outras palavras, não nos lembramos sozinhos. Halbwachs ataca aqui frontalmente a tese sensualista que vê na origem da lembrança uma intuição sensível, conservada tal qual e recordada de modo idêntico. Tal lembrança é, além de inencontrável, inconcebível. As lembranças de infância constituem, nesse aspecto, uma excelente referência. Elas ocorrem em lugares socialmente marcados: o jardim, a casa, o porão, etc., todos lugares que Bachelard prezarão: “É no âmbito da família que a imagem se desloca, porque

29 Logo adiante teremos a oportunidade de evocar o vínculo que Halbwachs estabeleceu entre memória e espaço. É o título de um dos capítulos de *La mémoire collective*: “A memória coletiva e o espaço” (*op. cit.*, pp. 193-236).

30 Podemos enfatizar a insistência das noções de lugar e de deslocamento.

estava nele contida desde o começo e dele nunca saiu” (*op. cit.*, p. 69). E ainda: “Para a criança, o mundo nunca é vazio de seres humanos, de influências benfazejas ou malignas” (*op. cit.*, p. 73). Compreende-se, justamente por isso, que a noção de âmbito social deixa de ser uma noção simplesmente objetiva, para se tornar uma dimensão inerente ao trabalho de recordação. Nesse aspecto, as lembranças de adulto não diferem das lembranças de infância. Elas nos fazem viajar de grupo em grupo, de âmbito em âmbito, tanto espaciais como temporais. Reconhecer um amigo num retrato, é recolocar-se nos meios em que o vimos. O que se revela inencontrável e inconcebível, é a idéia de uma “seqüência interna” na qual interviria apenas uma “ligação interna, ou subjetiva” qualquer (*op. cit.*, pp. 82-83), para explicar a reaparição da lembrança; em suma, é à coesão da lembrança, cara a Dilthey (que Halbwachs parece não ter conhecido), que se deve renunciar e, portanto, à idéia segundo a qual “o que fundamentaria a coerência das lembranças, é a unidade interna da consciência” (*op. cit.*, p. 83). É certo que acreditávamos observar tal coisa em nós mesmos; “mas somos vítimas, aqui, de uma ilusão bastante natural” (*ibid.*). Esta se explica pelo caráter que se tornou insensível da influência do meio social. Teremos a oportunidade, no capítulo sobre o esquecimento, de evocar essa amnésia da ação social. Halbwachs observa que somente notamos as influências rivais quando elas se enfrentam em nós. Contudo, mesmo então, a originalidade das impressões ou dos pensamentos que sentimos não se explica por nossa espontaneidade natural, mas “pelos encontros em nós de correntes que têm uma realidade objetiva fora de nós”.

O ponto alto do capítulo consiste, assim, na denúncia de uma atribuição ilusória da lembrança a nós mesmos, quando pretendemos ser seus possuidores originários.

Mas Halbwachs não ultrapassaria aqui uma linha invisível, aquela que separa a tese do “nunca nos lembramos sozinhos” da tese do “não somos um sujeito autêntico de atribuição de lembranças”? O próprio ato de “se recolocar” num grupo e de se “deslocar” de grupo em grupo, e mais geralmente, de adotar o “ponto de vista” do grupo, não supõe uma espontaneidade capaz de dar seqüência a si mesma? Caso contrário, a sociedade não teria atores sociais³¹. Se, em última análise, a idéia da espontaneidade de um sujeito individual de recordação pode ser denunciada como uma ilusão, é porque “nossas percepções do mundo exterior se sucedem segundo a mesma ordem de sucessão dos fatos e fenômenos materiais. É a ordem da natureza que penetra então em nosso espírito e regra o curso de seus estados. Como poderia ser de outro modo, uma vez que nossas representações não passam de reflexos das coisas? “Um reflexo não se explica por um reflexo anterior, mas pela coisa que ele reproduz no próprio instante” (*op. cit.*, p. 85). Assim, há apenas dois princípios de encadeamento: o dos

31 Os historiadores que consultaremos na segunda parte sobre o tema da constituição do vínculo social restituirão aos atores sociais essa iniciativa, em situações quer de justificativa quer de contestação no curso da vida em “cidades” múltiplas. Mas Halbwachs não leva em consideração a objeção por ele mesmo suscitada, segundo a qual os movimentos de se colocar, de se recolocar, de se deslocar são movimentos espontâneos que sabemos e que podemos fazer. Paradoxalmente, a réplica que Halbwachs opõe à teoria sensualista da memória repousa num acordo profundo com ela a respeito do estatuto da impressão originária, da intuição sensível.

“fatos e fenômenos materiais” e o da memória coletiva. Ora, o primeiro se reflete na consciência apenas no presente: “A intuição sensível está sempre no presente” (*op. cit.*, p. 84). Disso resulta, no tocante à consciência, que apenas “as próprias divisões que a realidade apresentava” (*op. cit.*, p. 85) regem a ordem do sensível, sem que se possa invocar qualquer “atração espontânea e mútua entre os estados de consciência assim postos em relação” (*ibid.*). Numa palavra, “um reflexo não se explica por um reflexo anterior, mas pela coisa que ele reproduz no próprio instante” (*ibid.*). Então, é para o lado das representações coletivas que devemos nos voltar para dar conta das lógicas de coerência que presidem à percepção do mundo. Reencontramos de modo inesperado um argumento kantiano usado em favor das estruturas da sociedade. E recaímos no emprego antigo da noção de quadro: é nos quadros do pensamento coletivo que encontramos os meios de evocar a seqüência e o encadeamento dos objetos. Somente o pensamento coletivo consegue realizar essa operação.

Resta explicar como o sentimento da unidade do eu deriva desse pensamento coletivo. É por intermédio da consciência que consideramos, a cada momento, pertencer simultaneamente a vários meios; mas essa consciência existe apenas no presente. A única concessão que o autor se permite é a de dotar cada consciência do poder de se situar no ponto de vista do grupo e mais ainda de passar de um grupo a outro. Contudo, essa concessão é rapidamente retirada: essa última atribuição ainda é uma ilusão que resulta de uma adaptação à pressão social; esta nos leva a acreditar que somos os autores de nossas crenças: “É assim que a maioria das influências sociais às quais obedecemos com mais freqüência permanecem despercebidas para nós” (*op. cit.*, p. 90). Esse defeito de apercepção é a principal fonte de ilusão. Quando influências sociais se opõem e essa oposição permanece, por sua vez, despercebida, imaginamos que nosso ato é independente de todas essas influências uma vez que não está sob a dependência exclusiva de nenhuma delas: “Não percebemos que, na verdade, ele resulta de seu conjunto, e que ele é sempre dominado pela lei de causalidade” (*op. cit.*, p. 95).

Seria esta a última palavra desse estudo, por outro lado notável, que termina se enrijecendo num dogmatismo surpreendente? Creio que não. O ponto de partida de toda análise não pode ser abolido por sua conclusão: é no ato pessoal da recordação que foi inicialmente procurada e encontrada a marca do social. Ora, esse ato de recordação é a cada vez nosso. Acreditá-lo, atestá-lo não pode ser denunciado como uma ilusão radical. O próprio Halbwachs acredita poder situar-se no ponto de vista do vínculo social, quando o critica e o contesta. A bem da verdade, o próprio texto de Halbwachs contém os recursos de uma crítica que pode ser voltada contra ele. Trata-se do uso quase leibniziano da idéia de ponto de vista, de perspectiva: “De resto, diz o autor, embora a memória coletiva extraia sua força e duração do fato de que um conjunto de homens lhe serve de suporte, são indivíduos que se lembram enquanto membros do grupo. Agrada-nos dizer que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que esse ponto de vista muda segundo o lugar que nele ocupo e que, por sua vez, esse lugar muda segundo as relações que mantenho

com outros meios” (*op. cit.*, pp. 94-95). É o próprio uso que Halbwachs faz das noções de lugar e de mudança de lugar que põe em xeque um uso quase kantiano da idéia de quadro que se impõe de modo unilateral a cada consciência³².

III. Três sujeitos de atribuição da lembrança: eu, os coletivos, os próximos

As duas séries de discussão anteriores sugerem uma mesma conclusão negativa: nem a sociologia da memória coletiva nem a fenomenologia da memória individual conseguem derivar, da posição forte que ocupam respectivamente, a legitimidade aparente da tese adversa: coesão dos estados de consciência do eu individual, de um lado; capacidade das entidades coletivas de conservar e recordar as lembranças comuns, do outro. Mais ainda, as tentativas de derivação não são simétricas; eis por que não há, aparentemente, áreas de sobreposição entre uma derivação fenomenológica da memória coletiva e uma derivação sociológica da memória individual.

Proponho-me, ao termo dessa investigação sobre uma aporia maior da problemática da memória, explorar os recursos de complementaridade que essas duas abordagens antagonistas contêm, recursos mascarados, de um lado, pelo preconceito idealista da fenomenologia husserliana (ao menos na parte publicada da obra) e, do outro, pelo preconceito positivista da sociologia em seus gloriosos primórdios. Buscarei primeiro identificar a região de linguagem onde os dois discursos podem ser entrecruzados.

A linguagem comum, retrabalhada com a ajuda das ferramentas de uma semântica e de uma pragmática do discurso, oferece aqui uma ajuda preciosa, com a noção de atribuição das operações psíquicas a alguém. Entre os traços que notamos no início de nossas análises, está o emprego, no plano gramatical, de possessivos da forma “meu”, “o meu” e sua seqüência no singular e no plural. A esse respeito, a asserção dessa possessão privativa da lembrança constitui, na prática de linguagem, um modelo de minhadade para todos os fenômenos psíquicos. Esses indícios de apropriação que a retórica da confissão encorajava estão espalhados no texto das *Confissões*. Mas foi John Locke quem, graças à flexibilidade da língua inglesa, começou a teorizar a operação

32 O que finalmente enfraquece a posição de Maurice Halbwachs, é seu recurso a uma teoria sensuálita da intuição sensível. Esse recurso se tornará mais difícil depois da virada lingüística e, mais ainda, depois da virada pragmática efetuada pela epistemologia da história. Contudo, essa dupla guinada já pode ser dada no plano da memória. Lembrar-se, dissemos, é fazer algo: é declarar que se viu, fez, adquiriu isso ou aquilo. E esse fazer memória inscreve-se numa rede de exploração prática do mundo, de iniciativa corporal e mental que faz de nós sujeitos atuantes. Portanto, é num presente mais rico que o da intuição sensível que a lembrança volta, num presente de iniciativa. O capítulo anterior, dedicado ao exercício da memória, autoriza uma releitura dos fenômenos mnemônicos de um ponto de vista pragmático, antes que a própria operação histórica seja recolocada no campo de uma teoria da ação.

ao introduzir a expressão *appropriate*, bem como uma série de jogos semânticos em torno da palavra *own* tomada em sua forma pronominal ou verbal. Locke nota a esse respeito que, por meio de seu caráter *forensic*, a linguagem jurídica introduz certa distância entre a propriedade apropriada e o possuidor. Ora, essa expressão pode ser associada a uma pluralidade de possuidores (*my own self*, etc.) e até mesmo ao *self* substantivado: *the self*. Além disso, à expressão *appropriate* juntam-se as expressões *impute*, *accountable* (assumir a responsabilidade, ser responsável ou responsabilizar outrem). De fato, uma teoria jurídica da *ascription*, que contribui para a elucidação dos conceitos de imputação e de responsabilidade, foi edificada nessa base³³. Mas o emprego do termo “appropriation” num contexto jurídico não deve subtrair-lhe a magnitude semântica. Em *Si mesmo como um outro*, tentei restituir à apropriação parte desse alcance, quando da relação entre a ação e seu agente³⁴. Proponho aqui levar mais adiante essa abertura estendendo-a à lembrança, tanto na forma passiva da presença da lembrança no espírito, quanto na forma ativa da busca da lembrança. São essas operações, no sentido lato da palavra, que inclui *pathos* e *praxis*, que são o objeto de uma atribuição, de uma apropriação, de uma imputação, de um levar em conta, em suma, de uma adscrição. Essa extensão da idéia de apropriação de uma teoria da ação a uma teoria da memória torna-se possível por meio de uma tese geral a respeito da totalidade do campo psíquico, a qual me foi inspirada pela obra de P. F. Strawson, *Les Individus*³⁵. Entre as teses que P. F. Strawson desenvolve a respeito das relações gerais entre predicados práticos em particular e predicados psíquicos em geral, uma nos diz respeito diretamente: cabe a esses predicados, já que são atribuíveis a si mesmo, poder ser atribuídos a um outro que si. Essa mobilidade da atribuição implica três propostas distintas: 1) que a atribuição possa ser suspensa ou operada, 2) que esses predicados conservem o mesmo sentido em duas situações de atribuição distintas, 3) que essa atribuição múltipla preserve a assimetria entre adscrição a si mesmo e adscrição ao outro (*self-ascribable/other-ascribable*).

Segundo o primeiro pressuposto, a atribuição compensa, de algum modo, uma operação inversa, que consiste em manter suspensa a atribuição a alguém, com o único intuito de dar um teor descritivo estável aos predicados psíquicos assim colocados à espera de atribuição. De fato, é o que temos feito sem dizê-lo, ao considerar, nos dois capítulos precedentes, a lembrança como uma espécie de imagem e a recordação como uma empreitada de busca, coroadas ou não pelo reconhecimento. Ao falar do

33 H. L. Hart, “The ascription of responsibility and rights”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 49, 1948, pp. 171-194. O substantivo *ascription* e o verbo *to ascribe* foram construídos a meio caminho entre “descrever” e “prescrever” para designar especificamente a atribuição de algo a alguém.

34 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, quarto estudo.

35 P. F. Strawson, *Individuals*, London, Methuen and Co, 1959; tradução francesa, *Les individus*, Paris, Éditions du Seuil, 1973. Examinou a tese geral no primeiro estudo de *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, pp. 39-54, no âmbito de uma teoria geral da “referência identificante” (o que permite reconhecer que um indivíduo não é outro?). Eu a apliquei e a preciso no plano da teoria da ação no quarto estudo, “Les apories de l’ascription” (*ibid.*, p. 118 e seg.). É essa última análise que retomo aqui para aplicá-la aos fenômenos mnemônicos.

eikōn, Platão não se pergunta a quem a lembrança “acontece”. Ao investigar a operação da recordação, Aristóteles não se indaga quanto ao operador da busca. Nossa própria investigação fenomenológica, a respeito das relações entre rememoração, memorização e comemoração, foi conduzida sob o signo da abstenção na atribuição. A esse respeito, a memória é ao mesmo tempo um caso particular e um caso singular. Um caso particular, na medida em que os fenômenos mnemônicos são fenômenos psíquicos entre outros: fala-se deles como de afecções e ações; é a esse título que são atribuídos a qualquer um, a cada um, e que seu sentido pode ser compreendido fora de toda atribuição explícita. É sob essa forma que eles também entram no *thesaurus* dos significados psíquicos que a literatura explora, ora na terceira pessoa do romance em ele/ela, ora na primeira pessoa da autobiografia (“durante muito tempo, costumava deitar-me cedo”), e até mesmo na segunda pessoa da invocação ou da imploração (“Senhor, lembra-te de nós”). A mesma suspensão de atribuição constitui a condição da atribuição dos fenômenos psíquicos a personagens fictícios. Essa aptidão dos predicados psíquicos de serem compreendidos em si mesmos na suspensão de toda atribuição explícita constitui o que se pode chamar de o “psíquico”, que o inglês chama de *Mind*: o psíquico, a *Mind* é o repertório dos predicados psíquicos disponíveis numa dada cultura³⁶. Isso posto, o caso dos fenômenos mnemônicos é singular em muitos aspectos. Primeiro, a atribuição adere tão estreitamente à afecção constitutiva da presença da lembrança e à ação do espírito para reencontrá-la que a suspensão da atribuição parece particularmente abstrata. A forma pronominal dos verbos de memória atesta essa aderência que faz com que lembrar-se de algo é lembrar-se de si. Por isso, o distanciamento íntimo, marcado pela diferença entre o verbo “lembrar-se” e o substantivo “lembrança” (uma lembrança, lembranças), pode passar despercebido a ponto de não ser notado. Essa aderência da atribuição à identificação e à nomeação dos fenômenos mnemônicos explica provavelmente a facilidade com que os pensadores da tradição do olhar interior conseguiram atribuir diretamente a memória à esfera do si³⁷. A esse respeito, pode-se caracterizar a escola do olhar interior por uma denegação do distanciamento por meio do qual se pode, no vocabulário de Husserl, distinguir o noema, o “que” lembrado, da noese, o ato de lembrar-se, refletido em seu “quem”. É assim que a minhadade pôde ser designada como o primeiro traço distintivo da memória pessoal. Essa aderência tenaz do “quem” ao “que” é o que torna particularmente difícil transferir uma lembrança de uma consciência a outra³⁸. Entretanto, é a suspensão da atribuição que possibilita o fenômeno de atribuição múltipla que constitui

36 Coloquei essa teoria da atribuição à prova em minha discussão com Jean-Pierre Changeux, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998, pp. 141-150.

37 A concepção aqui proposta da atribuição a si mesmo dos atos de memória encontra um reforço precioso na análise do ato de linguagem que consiste na autodesignação da testemunha, esta atestando seu próprio envolvimento no ato de testemunhar (cf. a seguir, segunda parte, cap. 1).

38 Essa pregnância da atribuição no caso da memória explica o deslocamento em Husserl do vocabulário da intencionalidade que, de intencionalidade *ad extra*, como na percepção, se torna intencionalidade *ad intra*, intencionalidade longitudinal, própria do percurso da memória no eixo da temporalidade. Essa intencionalidade longitudinal é a própria consciência íntima do tempo.

o segundo pressuposto enfatizado por P. F. Strawson: se um fenômeno é *self-ascribable*, também deve ser *other-ascribable*. É assim que nos exprimimos na linguagem comum e num nível reflexivo mais avançado. Assim, a atribuição a outrem não é acrescida posteriormente, mas coextensiva à atribuição a si. Não se pode fazer um, sem fazer o outro. O que Husserl chamou de *Paarung*, “emparelhamento”, que atua na percepção de outrem, é a operação silenciosa que, no plano antepredicativo, possibilita o que a semântica lingüística chama de *other-ascribable*, atribuível a outrem. O que, em outros contextos, é chamado de *Einfühlung*, essa espécie de imaginação afetiva pela qual nos projetamos na vida de outrem, não é uma operação diferente da *Paarung* do plano perceptivo, nem da adscrição ao outro no plano da linguagem.

Resta o terceiro pressuposto: a assimetria entre a atribuição a si e a atribuição ao outro, no próprio cerne da atribuição múltipla. Essa assimetria refere-se às modalidades do “preenchimento” — ou da confirmação — da atribuição. No caso do estranho, a confirmação — é seu nome — permanece conjectural; ela repousa na compreensão e na interpretação das expressões verbais e não-verbais no plano do comportamento de outrem. Essas operações indiretas dependem do que Carlo Ginzburg chamará mais tarde de “método indiciário”³⁹; este é guiado pela imaginação afetiva — pela *Einfühlung* —, que nos transporta para perto da experiência viva de outrem, no modo que Husserl denomina “apresentação” (*Appräsentation*), e que não pode ser igualado a um “re-viver” efetivo. No caso da atribuição a si mesmo, o “preenchimento” — é seu nome — é direto, imediato, certo; ele imprime em meus atos a marca de uma posseção, de uma minhadade sem distância; uma aderência pré-temática, pré-discursiva, antepredicativa subtende o juízo de atribuição a ponto de tornar inaparente a distância entre o si e suas lembranças, e de dar razão às teses da escola do olhar interior. De fato, o juízo de atribuição somente se torna explícito quando replica, no plano reflexivo, à suspensão da atribuição espontânea a si dos fenômenos mnemônicos; ora, essa abstração não é arbitrária; ela é constitutiva do momento lingüístico da memória, tal como a prática de linguagem cotidiana o promoveu, é ela que permite nomear e descrever de maneira distinta o “mental”, a *Mind*, enquanto tal. Por outro lado, é esse sutil distanciamento que justifica o emprego do próprio termo “preenchimento” que depende de uma teoria geral da significação. É por esses traços que o “preenchimento” da significação “atribuível a si” distingue-se da “apresentação” (*Appräsentation*) característica da significação “atribuível a outrem”. Ele não é conjectural, indireto, mas certo, direto. Um erro pode ser notado posteriormente na conjuntura a respeito de outrem, uma ilusão na atribuição a si. Tomados neste sentido, erro e ilusão dizem respeito a procedimentos corretivos eles próprios tão assimétricos quanto as modalidades do juízo de atribuição, a expectativa de uma verificação assimétrica conferindo a cada vez uma significação diferente à atribuição: *self-ascribable* de um lado, *other-ascribable* do outro. Sobre esse ponto, as considerações de Husserl na quinta *Meditação* a respeito

39 Carlo Ginzburg, “Traces. Racines d’un paradigme indiciare”, in *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, tradução francesa, Paris, Flammarion, col. “Nouvelle Bibliothèque scientifique”, 1989, pp. 139-180 (edição original: *Miti, Emblemi, Spie*, Turin, Einaudi, 1986).

da assimetria no preenchimento e as que dizem respeito a uma teoria da atribuição múltipla dos predicados psíquicos coincidem perfeitamente.

É verdade que o reconhecimento dessa assimetria no próprio cerne da atribuição a alguém dos fenômenos mnemônicos parece atirar-nos de novo em pleno mar. O espectro da discordância entre memória individual e memória coletiva não estaria voltando à tona no momento em que pensávamos ter chegado ao porto? Esse não é o caso se não separarmos esse terceiro pressuposto dos dois anteriores: a assimetria é um traço adicional da capacidade de atribuição múltipla, que pressupõe a suspensão da atribuição que permite descrever os fenômenos mnemônicos como todo outro fenômeno psíquico fora da atribuição a quem quer que seja. O problema das duas memórias não foi abolido. Foi enquadrado. O que distingue a atribuição a si, é a apropriação sob o signo da minhadade, *my own*. A forma de linguagem apropriada é a autodesignação, que, no caso da ação, reveste a forma específica da imputação. Contudo, vimos com Locke que se pode falar em imputação em todo lugar onde há *self* e *consciousness*. Sobre essa base ampliada pode-se tomar a apropriação pela modalidade *self-ascribable* da atribuição. É essa capacidade de designar a si mesmo como o dono das próprias lembranças que, pela via da *Paarung*, da *Einfühlung*, do *other-ascribable*, ou como se quiser denominá-lo, leva a atribuir a outrem como a mim os mesmos fenômenos mnemônicos.

Com base nesses pressupostos em cadeia, que dizem respeito à noção de atribuição a alguém dos fenômenos psíquicos em geral e dos fenômenos mnemônicos em particular, pode-se tentar uma comparação entre a tese fenomenológica e a tese sociológica.

Uma fenomenologia da memória, menos sujeita ao que arrisco chamar de preconceito idealista, pode extrair da concorrência que lhe faz a sociologia da memória uma incitação a se desdobrar na direção de uma fenomenologia direta aplicada à realidade social, no cerne da qual se inscreve a participação de sujeitos capazes de designar a si mesmos como sendo, em diferentes graus de consciência refletida, os autores de seus atos. Esses desenvolvimentos são encorajados pela existência de traços do exercício da memória portadores da marca do outro. Em sua fase declarativa, a memória entra na região da linguagem: a lembrança dita, pronunciada, já é uma espécie de discurso que o sujeito trava consigo mesmo. Ora, o pronunciado desse discurso costuma ocorrer na língua comum, a língua materna, da qual é preciso dizer que é a língua dos outros. Ora, essa elevação da lembrança à palavra não se dá sem dificuldades. Cabe, aqui, lembrar as experiências traumáticas evocadas acima sob a denominação de memória impedida. A retirada dos obstáculos à rememoração, que fazem da memória um trabalho, pode ser ajudada pela intervenção de um terceiro, o psicanalista, entre outros. Pode-se dizer deste que ele “autoriza” o paciente a se lembrar, segundo uma expressão de Marie Balmary. Essa autorização, que Locke chamaria de *forensic*, articula-se sobre o trabalho de memória do paciente — melhor dizendo, o analisando — que se esforça por levar à linguagem sintomas, fantasias, sonhos, etc., para reconstruir uma cadeia mnemônica compreensível e aceitável aos próprios olhos. Assim posta na via

da oralidade, a rememoração também é posta na via da narrativa, cuja estrutura pública é patente. É nessa linha de desenvolvimento que encontraremos, já no começo da segunda parte, os procedimentos do testemunho proferido diante de um terceiro, recebido por ele e eventualmente registrado num arquivo.

Esse ingresso da memória na esfera pública não é menos notável com os fenômenos de identificação que encontramos sob uma denominação próxima à da memória impedida, a saber, a memória manipulada: a comparação com outrem apareceu-nos, então, como uma fonte maior de insegurança pessoal. Antes mesmo de levar em conta os motivos de fragilidade ligados ao confronto com outrem, seria preciso dar a devida atenção ao gesto que consiste em dar um nome àquele que vem ao mundo. Cada um de nós tem um nome que não deu a si mesmo, que recebeu de outro: em nossa cultura, um patronímico que me situa numa linha de filiação, um nome que me distingue na fratria. Essa palavra de outrem, depositada sobre uma vida inteira, ao preço das dificuldades e dos conflitos que se conhecem, confere um apoio de linguagem, um aspecto decididamente auto-referencial, a todas as operações de apropriação pessoal que gravitam em torno do núcleo mnemônico.

Porém, foi ao constituir-se diretamente em fenomenologia da realidade social que a fenomenologia pôde penetrar no campo fechado da sociologia. Esses desenvolvimentos encontraram um reforço na última grande obra de Husserl, *La Crise des sciences européennes*, onde se chama a atenção para os aspectos antepredicativos do “mundo da vida”, o qual não se identifica, de modo algum, com uma condição solitária, ainda menos solipsista, mas se reveste de saída de uma forma comunitária. Essa ampliação da fenomenologia à esfera social deu lugar a uma obra notável, a de Alfred Schutz⁴⁰. Este não se detém nas etapas laboriosas da percepção de outrem à maneira da quinta *Meditação*. Para ele, a experiência de outrem é um dado tão primitivo quanto a experiência de si. Sua imediatidade é menos a de uma evidência cognitiva que a de uma fé prática. Acreditamos na existência de outrem porque agimos com ele e sobre ele e somos afetados por sua ação. É assim que a fenomenologia do mundo social penetra sem dificuldades no regime do viver juntos, no qual os sujeitos ativos e passivos são de imediato membros de uma comunidade ou de uma coletividade. Uma fenomenologia do pertencimento é convidada a dar a si mesma sua conceitualidade própria sem se preocupar com uma derivação a partir de um pólo egológico. Essa fenomenologia é facilmente emparelhável com uma sociologia compreensiva como a de Max Weber, para a qual a “orientação para outrem” é uma estrutura primitiva da ação social⁴¹. E, numa etapa ulterior, com uma filosofia política como a de Hannah Arendt, para quem

40 Cf. A. Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Vienne, Springer, 1932, 1960; tradução inglesa, *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, Northwestern University Press, 1967. Ver também, do mesmo autor, *Collected Papers*, 3 vol., La Haye, Nijhoff, 1962-1966; e *The Structure of the Life-World*, Londres, Heinemann, 1974.

41 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr; tradução francesa organizada por J. Chavy e E. de Dampierre, *Économie et Société. Concepts fondamentaux de la théorie sociologique*, Paris, Plon, 1971; ver § 1 e 2.

a pluralidade é um dado primitivo da filosofia prática. Um dos desenvolvimentos dessa fenomenologia da realidade social diz respeito diretamente à fenomenologia da memória no plano da realidade social: ele se dirige ao fenômeno transgeracional que se inscreve na área intermediária que evocaremos para terminar⁴². Alfred Schutz dedica um importante estudo⁴³ ao encadramento formado conjuntamente pelos reinos dos contemporâneos, dos predecessores e dos sucessores. O reino dos contemporâneos serve de eixo: ele exprime “a simultaneidade ou a quase simultaneidade da consciência de si do outro com a minha”; em seu aspecto vivenciado, ele é marcado pelo fenômeno do “envelhecer junto” que põe em sinergia duas durações em desdobramento. Um fluxo temporal acompanha outro, enquanto eles duram juntos. A experiência do mundo compartilhada repousa numa comunidade tanto de tempo quanto de espaço. A originalidade dessa fenomenologia da memória compartilhada reside principalmente na superposição dos graus de personalização e, inversamente, de anonimato entre os pólos de um “nós” autêntico e o do “se” (partícula apassivadora), do “eles outros”. Os mundos dos predecessores e dos sucessores estendem nas duas direções do passado e do futuro, da memória e da expectativa, esses traços notáveis do viver juntos decifrados primeiro no fenômeno de contemporaneidade.

Essa extensão da fenomenologia à esfera social, como acabamos de dizer, a fez avizinhar-se da sociologia. Ora, esta, em algumas de suas orientações contemporâneas, faz, na direção da fenomenologia, um movimento paralelo ao da fenomenologia em direção à sociologia. Eu me limitarei, aqui, a algumas breves observações, na medida em que é no campo da historiografia que essas evoluções imprimiram os efeitos que nos importam. Três anotações à guisa de preparação do terreno. Primeiro, é no campo de uma teoria da ação que os desenvolvimentos que retomarei na segunda parte desta obra foram os mais notáveis. Com Bernard Lepetit⁴⁴, enfatizo a formação do vínculo social no âmbito das relações de interação e a formação das identidades edificadas sobre essa base. Iniciativas e coerções nela desenvolvem suas dialéticas respectivas. Tomaremos assim distância de uma fenomenologia marcada estreitamente demais pelos fenômenos perceptivos e cognitivos em geral. Os fenômenos de representação — dentre os quais os fenômenos mnemônicos — serão aqui regularmente associados às práticas sociais. Segundo, os problemas colocados pela sociologia da memória coletiva são reformulados pelos historiadores ao tratar da dimensão temporal dos fenômenos sociais: o empilhamento das durações longas, médias e curtas, em F. Braudel e nos historiadores da escola dos *Annales*, assim como as considerações

42 Em *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, pp. 198-211, abordo “a seqüência das gerações” no âmbito dos conectores que garantem a transição entre o tempo fenomenológico e o terceiro tempo da história, entre tempo mortal e tempo público. A simples “substituição” das gerações é um fenômeno que depende da biologia humana. Em compensação, a sociologia compreensiva de Dilthey e Mannheim extrai os traços qualitativos do fenômeno de “seqüência” (*Folge*) do “vínculo geracional”.

43 *The Phenomenology of the Social World*, *op. cit.*, cap. 4, pp. 139-214.

44 Bernard Lepetit (dir.), *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, col. “L'Évolution de l'histoire”, 1995.

sobre as relações entre estrutura, conjuntura e acontecimento dizem respeito a essa retomada, pelos historiadores, dos problemas encontrados pelos sociólogos no nível da memória coletiva. A discussão será assim transferida à fronteira entre memória coletiva e história. Finalmente, última observação, em consideração pelos historiadores dos jogos de escalas oferecerá a oportunidade de uma redistribuição dos fenômenos mnemônicos entre os escalões da micro-história e os da macro-história⁴⁵. A esse respeito, a história oferecerá esquemas de mediação entre os pólos extremos da memória individual e da memória coletiva.

Gostaria de terminar este capítulo e esta primeira parte com uma sugestão. Não existe, entre os dois pólos da memória individual e da memória coletiva, um plano intermediário de referência no qual se operam concretamente as trocas entre a memória viva das pessoas individuais e a memória pública das comunidades às quais pertencemos? Esse plano é o da relação com os próximos, a quem temos o direito de atribuir uma memória de um tipo distinto. Os próximos, essas pessoas que contam para nós e para as quais contamos, estão situados numa faixa de variação das distâncias na relação entre o si e os outros. Variação de distância, mas também variação nas modalidades ativas e passivas dos jogos de distanciamento e de aproximação que fazem da proximidade uma relação dinâmica constantemente em movimento: tornar-se próximo, sentir-se próximo. Assim, a proximidade seria a réplica da amizade, dessa *philia*, celebrada pelos Antigos, a meio caminho entre o indivíduo solitário e o cidadão definido pela sua contribuição à *politeia*, à vida e à ação da *polis*. Do mesmo modo, os próximos estão a meio caminho entre o si e o se (apassivador) para o qual derivam as relações de contemporaneidade descritas por Alfred Schutz. Os próximos são outros próximos, outrens privilegiados.

Em qual trajeto de atribuição da memória se situam os próximos? A ligação com os próximos corta transversal e eletivamente tanto as relações de filiação e de conjugalidade quanto as relações sociais dispersas segundo as formas múltiplas de pertencimento⁴⁶ ou as ordens respectivas de grandeza⁴⁷. Em que sentido eles contam para mim, do ponto de vista da memória compartilhada? À contemporaneidade do “envelhecer junto”, eles acrescentam uma nota especial referente aos dois “acontecimentos” que limitam uma vida humana, o nascimento e a morte. O primeiro escapa à minha memória, o segundo barra meus projetos. E ambos interessam à sociedade apenas em razão do estado civil e do ponto de vista demográfico da substituição das gerações. Contudo, ambos importaram ou vão importar para meus próximos. Alguns poderão lamentar minha morte. Entretanto, antes, alguns puderam se alegrar com meu nasci-

45 Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 1996.

46 Jean-Marc Ferry, *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, t. II, *Les Ordres de la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.

47 Luc Boltanski & Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

mento e celebrar, naquela ocasião, o milagre da natalidade⁴⁸, e a doação do nome pelo qual, a partir de então e durante toda a minha vida, designarei a mim mesmo. Entrementes, meus próximos são aqueles que me aprovam por existir e cuja existência aprovo na reciprocidade e na igualdade da estima. A aprovação mútua exprime a partilha da afirmação que cada um faz de seus poderes e de seus não-poderes, o que chamo de atestação em *Si mesmo como um outro*. O que espero dos meus próximos, é que aprove o que atesto: que posso falar, agir, narrar, imputar a mim mesmo a responsabilidade de minhas ações. Aqui, mais uma vez, Santo Agostinho é o mestre. Leio no décimo Livro das *Confissões*: “Espero essa conduta da alma fraterna (*animus [...] fraternus*) e não da estrangeira, não dos ‘filhos de uma outra raça cuja boca proferiu a vaidade e cuja direita é uma direita de iniquidade’, mas a alma fraterna, a que ao me aprovar (*qui cum approbat me*) se alegra comigo e ao me desaprovar se entristece comigo; pois que, quer me aprove ou me desaprove, ela me ama. Eu me revelarei (*indicabo me*) a pessoas como essas” (*Confissões*, X, IV, 5). Por minha parte, incluo entre meus próximos os que desaprovam minhas ações, mas não minha existência.

Portanto, não é apenas com a hipótese da polaridade entre memória individual e memória coletiva que se deve entrar no campo da história, mas com a de uma tríplice atribuição da memória: a si, aos próximos, aos outros.

48 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958; trad. franc., *Condition de l'homme moderne*, prefácio de Paul Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, 1961, 1983, p. 278.

II

HISTÓRIA / EPISTEMOLOGIA

“Eis a apresentação da pesquisa [*historiē*] de Heródoto de Túrio — para que, por um lado, os acontecimentos suscitados pelos homens não sejam apagados pelo tempo, e por outro, para que os grandes e admiráveis feitos realizados seja pelos gregos, seja pelos bárbaros, não percam seu renome — pesquisa, em particular, da causa pela qual fizeram a guerra uns aos outros. Entre os persas, dizem os sábios [*logíoi*] que foram os fenícios a causa da desavença...”¹

A segunda parte desta obra é dedicada à epistemologia do conhecimento histórico. Vou mostrar aqui a situação dessa etapa de minha pesquisa e suas principais articulações.

Por um lado, considero concluída a fenomenologia da memória, ressalvadas as variações culturais que o conhecimento histórico, integrado à memória individual e coletiva, pode induzir na compreensão de si mesmo no modo mnemônico. Será preciso considerar, no momento oportuno, uma sutil combinação entre os traços que poderíamos chamar trans-históricos da memória e suas expressões variáveis ao longo da história. Esse será um dos temas da hermenêutica da condição histórica (terceira parte, capítulo 2). Será necessário, antes disso, que a história tenha atingido a estatura plena de sua autonomia enquanto ciência humana, segundo a intenção que orienta essa parte intermediária de meu trabalho. Impor-se-á então, no plano de uma reflexão de segundo grau, a questão dos limites internos de um projeto filosófico o mais das vezes mantido em silêncio, projeto esse que seria não somente o de uma autonomia epistemológica da ciência histórica, mas também o de uma auto-suficiência de um saber de si da própria história, segundo a expressão cara que presidiu ao nascimento e à apologia da escola histórica alemã. É no quadro dessa reflexão sobre os limites, dependente de uma filosofia crítica da história, que se pode levar a bom termo o confronto entre

1 Heródoto, *Histoires*, in *L'Histoire d'Homère à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l'histoire*, textos reunidos e comentados por François Hartog, traduzidos por Michel Casewitz, Paris, Éd. du Seuil, 1999, p. 45. Heródoto: o “pai da história” (Cícero) ou o “pai da mentira” (Plutarco)?

o objetivo de verdade da história² e o objetivo de veracidade, ou, como preferiremos dizer, de fidelidade da memória (terceira parte, capítulo 1). Até lá, o estatuto da história com relação à memória será mantido em suspenso, sem que, todavia, deixemos de notar, ao longo do caminho, o ressurgimento das aporias da memória sob seu duplo aspecto cognitivo e pragmático, principalmente a aporia da representação de uma coisa ausente advinda anteriormente, e a dos usos e abusos aos quais se presta a memória enquanto atividade exercida, enquanto prática. Mas esse retorno obstinado das aporias da memória ao cerne do conhecimento histórico não poderia servir de solução ao problema das relações entre o conhecimento e a prática da história e a experiência da memória viva, ainda que tal solução apresentasse traços últimos de indecisão; esses traços também deverão ser conquistados no campo de batalha de uma reflexão conduzida até seu limite.

Resta que a autonomia do conhecimento histórico com relação ao fenômeno mnemônico continua sendo o principal pressuposto de uma epistemologia coerente da história enquanto disciplina científica e literária. Esse é pelo menos o pressuposto assumido na parte intermediária deste trabalho.

Adotei a expressão operação histórica, ou melhor, historiográfica, para definir o campo percorrido pela análise epistemológica que se segue. Eu a devo a Michel de Certeau, em sua contribuição ao grande projeto de Pierre Nora e Jacques Le Goff colocado sob o título programático: *Fazer história*³. Além disso, adoto em suas linhas gerais a estrutura triádica do ensaio de Michel de Certeau, ainda que lhe atribua conteúdos diferentes em pontos importantes. Eu havia testado essa tripartição, ao mesmo tempo clara e rica em resultados, em um trabalho de etapa encomendado pelo Instituto Internacional de Filosofia⁴. Tendo em mente essa dupla patronagem, denomino fase documental aquela que vai da declaração das testemunhas oculares à constituição dos arquivos e que escolhe como seu programa epistemológico o estabelecimento da prova documental (capítulo 1). Em seguida, chamo de fase explicativa/compreensiva aquela concernente aos múltiplos usos do conector “porque” em resposta à pergunta “por que?”: por que as coisas se passaram assim e não de outra maneira? O título duplo,

- 2 François Dosse propõe em sua obra *L'Histoire* (Paris, A. Colin, 2000) uma série de seis percursos que balizam a história da história. O primeiro institui “o historiador, um mestre de verdade” (pp. 8-29). A problemática da verdade tem início menos em Heródoto, o primeiro *histôr*, que em Tucídides e seu “culto do verdadeiro” (p. 13). É substituída pelo nascimento e a derrota da erudição. Atinge um ponto alto com a escola metodológica e C. Seignobos, antes que F. Braudel lhe imponha a forma estrutural, que será questionada em nome da “crise do causalismo” no final do segundo percurso da obra de F. Dosse (cf. adiante, p. 195, n. 4).
- 3 Em uma primeira versão parcial, aquela da edição dirigida por Le Goff e Nora (Jacques Le Goff e Pierre Nora [org.], *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, col. “Bibliothèque des histoires”, 1974), Michel de Certeau propunha a expressão “operação histórica”. Na versão completa de *L'Écriture de l'histoire* (Paris, Gallimard, col. “Bibliothèque des histoires”, 1975), ele adota definitivamente a expressão “operação historiográfica”.
- 4 P. Ricœur, “Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture”, in Guttorm Floistad (org.), *Philosophical Problems Today*, t. I, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publishers, Institut international de philosophie, 1994, pp. 139-201.

explicação/compreensão, exprime suficientemente a recusa da oposição entre explicação e compreensão que, com demasiada freqüência, tem impedido que se apreenda em toda sua amplitude e complexidade o tratamento do “porque” histórico (capítulo 2). Denomino, enfim, fase representativa a colocação em forma literária ou escrita do discurso levado ao conhecimento dos leitores de história. Embora o principal desafio epistemológico seja decidido na fase da explicação/compreensão, ele não se esgota aí, na medida em que é na fase da escrita que se declara plenamente a intenção historiadora, a de representar o passado tal como se produziu — qualquer que seja o sentido atribuído a esse “tal como”. É justamente nessa terceira fase que as principais aporias da memória retornam com força ao prosaísmo, a da representação de uma coisa ausente sobrevinda anteriormente, e a de uma prática voltada à recordação ativa do passado e que a história eleva ao nível de uma reconstrução (capítulo 3).

Desenvolveremos, no início de cada um dos três capítulos desta segunda parte, o programa próprio de cada uma dessas fases. Limitar-nos-emos aqui a precisar o modo de articulação desse grande ternário historiador.

Propusemos a palavra “fase” para caracterizar os três segmentos da operação historiográfica. Não deve haver aqui qualquer ambigüidade concernente à utilização do termo: não se trata de estágios cronologicamente distintos, mas de momentos metodológicos imbricados uns nos outros; repetiremos quanto for preciso, ninguém consulta um arquivo sem um projeto de explicação, sem uma hipótese de compreensão; e ninguém se dedica a explicar uma seqüência de acontecimentos sem recorrer a uma colocação em forma literária expressa de caráter narrativo, retórico ou imaginativo. Toda idéia de sucessão cronológica deve ser banida do uso do termo “fase operatória”. É apenas no discurso aqui apresentado a respeito dos momentos nos quais se desenrola a operação historiográfica que as fases se tornam estágios, etapas sucessivas de um trajeto que desdobra sua própria linearidade. Evitaríamos completamente a conotação de sucessividade se falássemos de nível, termo que evoca preferivelmente a superposição, o empilhamento. Mas outra ambigüidade nos esperaria, a de uma relação entre infra- e superestrutura, termos de que a vulgata marxista (que não confundo com a obra maior de Marx) usou e abusou; cada uma das três operações do empreendimento historiográfico faz as vezes de nível de base para as outras duas, na medida em que todas servem sucessivamente como referentes para as outras duas. Preferi finalmente o termo “fase”, na medida em que, privado da ordem cronológica de sucessão, ele sublinha a progressão da operação relativa à manifestação da intenção historiadora de reconstrução verdadeira do passado. Com efeito, é apenas na terceira fase que se declara abertamente — como já sugerimos — a intenção de representar em verdade as coisas passadas, pela qual se define em face da memória o projeto cognitivo e prático da história tal como a escrevem os historiadores profissionais. Um terceiro termo, aquele que preferi em meu trabalho de etapa, é o de programa. Ele convém perfeitamente à caracterização da especificidade do projeto imanente a cada uma das etapas do percurso. É dotado, nesse sentido, de um privilégio analítico relativamente às duas outras denominações. É por isso que recorro a ele todas as vezes que a ênfase recai na natureza das operações encetadas em cada nível.

A última palavra desta nota geral de orientação será dedicada ao termo historiografia. Até uma época recente, ele designava preferivelmente a investigação epistemológica tal como nós aqui a conduzimos segundo seu ritmo ternário. Como Certeau, emprego-o para designar a própria operação em que consiste o conhecimento histórico apreendido em ação. Essa escolha de vocabulário tem uma vantagem importante que não aparece se se reserva essa denominação para a fase de escrita da operação, como o sugere a própria composição da palavra: historiografia, ou escrita da história. Para preservar a amplitude de uso do termo historiográfico, não chamo a terceira fase de escrita da história, mas de fase literária ou escriturária, quando se trata do modo de expressão, fase representativa, quando se trata da exposição, do mostrar, da exibição da intenção historiadora considerada na unidade de suas fases, a saber, a representação presente das coisas ausentes do passado. A escrita, com efeito, é o patamar de linguagem que o conhecimento histórico sempre já transpôs, ao se distanciar da memória para viver a tripla aventura do arquivamento, da explicação e da representação. A história é, do começo ao fim, escrita. A esse respeito, os arquivos constituem a primeira escrita com a qual a história é confrontada, antes de consumir-se ela própria em escrita no modo literário da escrituralidade. A explicação/compreensão encontra-se assim enquadrada por duas escritas, uma escrita anterior e uma escrita posterior. Ela recolhe a energia da primeira e antecipa a energia da segunda.

Mas é sobretudo a chegada à escritura do conhecimento historiador que mana da escrita prévia dos arquivos que suscita a questão de confiança à qual não se pode dar uma resposta a partir do interior da epistemologia do conhecimento histórico, a questão de saber qual é afinal a relação entre história e memória. É a questão de confiança que uma filosofia crítica da história tem por tarefa, se não resolver, ao menos articular e analisar. Mas ela é levantada enquanto originária pela entrada em escrita do conhecimento historiador. Ela paira como o não-dito do empreendimento inteiro. Para nós que sabemos o que virá a seguir, de que a terceira parte desta obra tratará, esse não-dito equivale a pôr em suspenso, a colocar em reserva, à maneira de uma *epokhē* metodológica.

É para significar essa colocação em reserva, do modo mais decididamente interrogativo, dubitativo, que escolhi como Prelúdio uma espécie de paródia do mito platônico *Fedro*, dedicado à invenção da escrita. Com efeito, na medida em que o dom da escrita é considerado pelo mito como o antídoto da memória, e portanto, como uma espécie de desafio oposto pela pretensão de verdade da história à promessa de confiabilidade da própria memória, ele pode ser considerado como o paradigma de todos os sonhos de substituição da memória pela história, como o que encontraremos no início da terceira parte. Assim, é para sublinhar a gravidade de uma escolha cultural sem volta, a da escrita da história, que eu me diverti à minha maneira, que foi primeiro a de Platão, em reinterpretar, se não em reescrever, o mito do *Fedro* de Platão, que conta a história da escrita. A questão de saber se o *pharmakon* da história-escrita é remédio ou veneno, para retomar uma das proposições do mito do *Fedro*, não cessará de acompanhar em surdina a investigação epistemológica, antes de explodir em plena luz no plano reflexivo da filosofia crítica da história.

Por que recorrer ao mito, mesmo à margem do texto principal de uma análise epistemológica altamente racional? Para fazer frente à aporia na qual se perde toda investigação tratando do nascimento, dos primórdios, do princípio do conhecimento histórico. Essa investigação perfeitamente legítima e à qual devemos trabalhos consideráveis⁵ repousa, na medida em que é ela própria histórica, sobre uma espécie de contradição performativa, a saber que essa escrita dos primórdios pressupõe a si mesma como estando já dada para pensar-se em estado nascente. É preciso então distinguir a origem do início. Pode-se procurar datar um início em um tempo histórico escandido pela cronologia. Esse início é talvez impossível de ser encontrado, como o sugerem as antinomias articuladas por Kant na dialética da *Crítica da Razão Pura*. Pode-se certamente marcar algo como um início para o tratamento crítico dos testemunhos, mas não se trata de um início do modo de pensar histórico, se por isso se entende uma temporalização da experiência comum segundo um modo irreduzível à experiência da memória, mesmo coletiva. Essa anterioridade indeterminável é a da inscrição, que, sob uma ou outra forma, acompanhou desde sempre a oralidade, como o demonstrou magistralmente Jacques Derrida em *Gramatologia*⁶. Os homens espaçaram seus signos, ao mesmo tempo — se isso tem algum sentido — em que os encadearam ao longo da continuidade temporal do fluxo verbal. É por isso que é impossível encontrar o início da escrituralidade historiadora. O caráter circular da determinação de um início histórico para o conhecimento histórico convida a separar, no cerne do conceito anfíbológico de nascimento, início e origem. O início consiste em uma constelação de acontecimentos datados, colocados por um historiador à frente de um processo histórico que seria a história da história. É em direção a esse início ou esses inícios que o historiador do nascimento da história remonta por meio de um movimento retrospectivo que se produz no meio já constituído do conhecimento histórico. A origem é outra coisa: ela designa o surgimento do ato de distanciamento que torna possível o empreendimento como um todo e, portanto, também seu início no tempo. Esse surgimento é sempre atual e, portanto, está sempre dado. A história não pára de nascer do distanciamento em que

5 François Châtelet, *La Naissance de l'histoire*, Paris, Éd. de Minuit, 1962; reed., Éd. du Seuil, col. "Points Essais", 1996. Ver A. Momigliano, *Studies in Historiography*, Londres, 1969 (em particular: "The place of Herodotus in the history of historiography", pp. 127-142). François Hartog, em *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (Paris, Gallimard, col. "Bibliothèque des histoires", 1980, nova edição, 1991), aponta no vocabulário do "prefácio" de Heródoto a sua pesquisa a marca da substituição do aedo pelo *histôr* (pp. III-VIII, 275-285). Onde Homero invoca sua relação privilegiada com as Musas ("Canta-me, ó Musa, o homem industrioso...", *Odisséia*, I, 1), Heródoto se identifica na terceira pessoa, a si e seu lugar: "Heródoto de Turio expõe aqui suas pesquisas"; Tucídides, depois dele, dirá que "pôs por escrito" a narrativa da guerra entre os peloponesianos e os atenienses. É assim que o renome (*kleos*) dos gregos e dos bárbaros, uma vez "exposto", depois "inscrito", será uma "possessão (*ktēma*) para sempre". Não seria todavia possível falar de um corte franco e definitivo entre o aedo e o historiador, ou, como se dirá mais adiante, entre a oralidade e a escrita. A luta contra o esquecimento e a cultura do elogio, em face da violência da história, contra um fundo de tragédia, mobilizam todas as energias da dicção. Quanto ao rompimento com o mito, enquanto acontecimento do pensamento, é ainda em termos de mito que ele pode falar de si mesmo, à maneira do nascimento da escrita.

6 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éd. de Minuit, col. "Critique", 1967.

consiste o recurso à exterioridade do rastro arquivado. É por isso que reencontramos sua marca nas inúmeras modalidades de grafismo e inscrição que precedem os começos do conhecimento histórico e do ofício de historiador. A origem, portanto, não é o início. E a noção de nascimento dissimula sob sua anfibia a diferença entre as duas categorias de início e de origem.

É essa aporia do nascimento que justifica o uso platônico do mito: o início é histórico, a origem é mítica. Trata-se aí certamente da reutilização de uma forma de discurso apropriada a todas as histórias de inícios que pressupõem a si mesmos, tais como a criação do mundo, o nascimento de uma instituição ou a vocação de um profeta. Reutilizado pelo filósofo, o mito se dá como mito, a título de iniciação e de suplemento à dialética.

Prelúdio

A história: remédio ou veneno?

Contarei, à maneira do *Fedro* de Platão, o nascimento mítico da escrita da história. Que o mito da origem da escrita possa, ao sabor da reescrita, soar como um mito da origem da história, essa extensão é, se posso dizer, autorizada pelo próprio mito, na medida em que seu tema é o destino da memória, mesmo que a ironia seja nele dirigida, em primeiro grau, contra os “discursos escritos” de oradores como Lísias. Além disso, há outras invenções miríficas: aritmética, geometria, mas também o gamão e os jogos de dados, que o mito compara à invenção da escrita. E não se volta Platão contra sua própria escrita, ele que escreveu e publicou seus diálogos? Ora, é à memória verdadeira, à memória autêntica, que a invenção da escrita e de todas as drogas aparentadas é oposta como uma ameaça. De que maneira, então, o debate entre a memória e a história não constituiria o assunto do mito?

Para dizê-lo rapidamente, o que me fascinou, na esteira de Jacques Derrida¹, é a ambigüidade insuperável que está associada ao *pharmakon* que o deus oferece ao rei. Pergunta: da escrita da história, também, não se deveria perguntar se ela é remédio ou veneno? Essa questão, tanto quanto a anfibologia da noção de nascimento aplicada à história, não mais nos deixará; ela ressurgirá em um outro Prelúdio, colocada à frente da terceira parte: a *Segunda Consideração Intempestiva* de Nietzsche.

Entremos no mito: “Aqui está, ó rei, diz Theuth, o saber que proporcionará aos egípcios mais saber, mais ciência e mais memória (*mnēmōnikōterous*); da ciência (*sophias*) e da memória (*mnēmēs*) o remédio (*pharmakon*) foi encontrado”² (274e)! São os *grammata* que passam para o primeiro plano das drogas oferecidas por aquele que Theuth chama o “pai dos caracteres da escrita”, o “pai dos *grammata*”. Ora, não é a historiografia, de certa forma, a herdeira da *ars memoriae*, essa memória artificial que evocávamos mais acima sob o título da memorização erigida em façanha? E não é de

1 E no impulso de seu magnífico ensaio dedicado a “*La pharmacie de Platon*” in *La Dissémination*, Paris, Éd. du Seuil, col. “Tel Quel”, 1972, pp. 69-197.

2 Adoto a tradução de Luc Brisson: Platon, *Plèdre*, Paris, Flammarion, col. “GF”, 1989, 1997.

memorização, mais que de rememoração, no sentido de uma lembrança precisa de acontecimentos passados, que se trata essa narrativa³? O rei, de boa vontade, concede ao deus o privilégio de engendrar a arte, mas reserva para si o de apreciar-lhe o que chama o “prejuízo” e a “utilidade” — como o fará mais tarde Nietzsche a respeito da história na *Segunda Consideração Intempestiva*. E o que ele responde à oferta do deus? “De fato, essa arte produzirá o esquecimento na alma daqueles que a tiverem aprendido, porque cessarão de exercer sua memória (*mnēmēs*): com efeito, depositando sua confiança no escrito (*graphēs*), será a partir de fora, graças a impressões do exterior (*tupōn*), e não a partir de dentro, graças a si mesmos, que praticarão a rememoração (*anamimnēskomenous*); não é, portanto, da memória, mas da rememoração (*hupomnēseōs*) que tu encontres o remédio (*pharmakon*)”⁴ (275a). Os verbos e substantivos que gravitam em torno da memória são importantes e diferentes: a oferta do deus é a oferta de uma capacidade indivisa — a de ser “capaz de recordar”. Mas aquilo a que o rei contrapõe o pretense remédio é na verdade a reminiscência (*ana-*). E o que ele assume sob os traços de um remédio não é a memória, mas uma *hupomnēsis*, uma *memória sobressalente*; a saber, uma técnica que oferece algo “certo” (*saphēs*) e algo “sólido” a esses ingênuos que creem “serem os discursos escritos (*logous gegrammenous*) algo mais que um meio de recordar (*hupomnēsai*), àquele que já os conhece, as coisas tratadas nesse escrito” (275c-d). Trata-se aqui, realmente, de memória sobressalente (proponho dizer de memorização).

A narrativa continua seu curso: a escrita é rapidamente comparada à “pintura” (*zōgraphia*) cujas obras imitam os “seres vivos” (*hōs zōnta*). Não deveríamos nos surpreender com essa comparação: ela havia se imposto durante a discussão a respeito da impressão na cera⁵. Com efeito, da metáfora da impressão havia-se passado à do grafismo, outra variedade de inscrição. Trata-se, portanto, realmente, da inscrição, na generalidade de sua significação. Resta que o parentesco com a pintura é percebido como algo inquietante (*deinon*, “terrível”) (275d). Isso será suficientemente repetido ao serem confrontados o quadro e a narrativa no nível propriamente literário da historiografia: o quadro faz acreditar na realidade, por força daquilo que Roland Barthes chama de “efeito de real”; o qual, como é bem conhecido, condena ao silêncio a crítica. É o que acontece com os “discursos escritos”: “Por mais que os interroguemos, eles permanecem rígidos em uma pose solene, e mantêm-se em silêncio”. O não-pensamento que os habita faz com que “seja uma coisa só aquilo que eles se contentam em

3 Sobre a continuidade entre a historiografia e a *ars memoriae*, cf. Patrick H Hutton, *History as an Art of Memory*, *op. cit.*

4 O contexto e a coerência de idéias sugerem que eu aqui me afaste de Luc Brisson, que traduz *hupomnēsis* por “rememoração”; prefiro traduzir essa palavra por “memorização”, ou “lembrete”. Em *Théétète*, 142 c 2-143 a 5, M. Narcy traduz: “coloco por escrito [...] aquilo de que devo me lembrar”, com uma nota interessante (*op. cit.*, p. 306): “*hupomnemata*: literalmente, suporte da memória”. Léon Robin traduz como “notas”.

5 Recordo, neste momento, minha hipótese a respeito da polissemia do rastro: o rastro enquanto impressão material, o rastro como impressão afetiva e o rastro como impressão documental. E, a cada vez, como exterioridade.

significar, sempre a mesma" (*ibid.*). Ora, onde o aspecto repetitivo é mais ostentado, de modo não problemático, do que nos escritos memorizados, decorados? O caso torna-se ainda mais opressivo: escrito de uma vez por todas, o discurso está à procura de um interlocutor qualquer — não se sabe a quem ele se dirige. É esse também o caso da narrativa histórica escrita e publicada: ela é lançada ao vento; dirige-se, como afirma Gadamer da *Schriftlichkeit* — da escrituralidade —, a quem quer que saiba ler. Vício paralelo: questionada, ela não pode por si só "nem se defender, nem se salvar sozinha" (275e). É exatamente o caso do livro de história, como de todo livro: ele rompeu as amarras com seu enunciador; aquilo que eu já chamei de autonomia semântica do texto é aqui apresentado como uma situação de desamparo; o socorro de que essa autonomia o priva só pode vir do trabalho interminável de contextualização e recontextualização em que consiste a leitura.

Mas então, que garantias oferece o outro discurso — "irmão do precedente e de nascimento legítimo" (276a) —, o da verdadeira memória? "Aquele que, transmitindo um saber, se escreve na alma do homem que aprende, aquele que é capaz de defender-se sozinho, aquele que sabe diante de quem se deve falar e diante de quem é preciso calar." (*ibid.*). Esse discurso que defende a si mesmo diante de quem é preciso, é o discurso da verdadeira memória, da memória feliz, segura de ser "do tempo" e de poder ser compartilhada. Todavia, a oposição à escrita não é total. Os dois modos de discurso continuam aparentados como irmãos, a despeito de sua diferença de legitimidade; e, sobretudo, ambos são escrituras, inscrições. Mas é na alma que o verdadeiro discurso está inscrito⁶. É esse parentesco profundo que permite dizer que "o discurso escrito é de certa forma uma imagem (*eidōlon*)" (276a), daquilo que na memória viva é "vivo", "dotado de uma alma", rico de "seiva" (276a). A metáfora da vida introduzida mais acima, com a pintura dos seres vivos, pode então ser deslocada até as terras do cultivador avisado que sabe semear, fazer crescer e colher. Para a verdadeira memória, a inscrição é semeadura, suas palavras verdadeiras são "sementes" (*spermata*). Estamos, assim, autorizados a falar de escrita "viva", no caso dessa escrita da alma e "desses jardins de caracteres escritos" (276d). Tal é, a despeito do parentesco entre *logoi*, a distância que separa a memória viva e o depósito morto. Essa reserva de escrita no próprio seio da memória viva permite encarar a escrita como um risco a ser enfrentado: "Mas cada vez que ele [o 'agricultor'] escrever, será acumulando um tesouro de rememorações para si mesmo, 'se algum dia atingir a esquecida velhice', e para quem quer que siga a mesma pista, que ele se deleitará em ver brotar essas tenras culturas" (276d). O esquecimento é uma segunda vez nomeado; ele era mais acima induzido pelo pretense dom da escrita; é agora sofrido como um malefício da idade. Mas ele não prescinde de suas promessas de divertimento. Não é então a luta contra o esquecimento que preserva o parentesco entre "o irmão abusivo e o irmão legítimo"? E, perante o esquecimento, o jogo? Jogo bem-vindo para esses velhinhos que Nietzsche

6 Posso justificar esse novo recurso à inscrição sem apelar à reminiscência propriamente platônica, com a idéia de rastro psíquico, de perseverança da impressão primeira, da afecção, do *pathos*, em que consiste o reencontro com o acontecimento.

atacará na *Segunda Consideração Intempestiva*. Mas como é sério o jogo que anima os discursos que têm por objeto a justiça e por método a dialética! Jogo no qual se experimenta prazer, mas no qual igualmente se é tão feliz quanto pode sê-lo um homem: o justo, com efeito, aí se vê coroado de beleza (277a)!

A transição pelo esquecimento e pelo jogo é tão essencial que o diálogo consegue elevar-se a outro nível, o da dialética, no qual a oposição entre memória viva e depósito morto se torna secundária. Saímos da violência do mito, provocador até o exagero, e adentramos a filosofia (278a). Os discursos, é claro, são “escritos na alma”, mas levam socorro aos escritos que avalizam essa memória que não passa de uma memória-muleta (*lupommēsis*).

O caso de Lísias, alvo de Sócrates desde o início do diálogo, pode servir de pedra de toque: a censura que dirige contra ele não é que ele escreva seus discursos, mas que estes pequem contra a arte; e a arte que lhe falta, é a das definições, das divisões, da organização de discursos tão matizados como uma alma multicor. Enquanto não se conhecer “a verdade sobre cada uma das questões das quais se fala e sobre as quais se escreve” (277b), não se terá o domínio do “gênero oratório” (*to logōn genos*) (277c) considerado em toda sua amplitude, que engloba os escritos de caráter político. O assunto é, então, não somente epistemológico, na medida em que o verdadeiro está em causa, mas ético e estético, na medida em que a questão é chegar a um entendimento sobre “as condições em que é belo ou feio (vergonhoso, *aiskhron*) tanto pronunciar como escrever discursos” (277d). Por que então não teria o escrito a “grande solidez” e a “grande clareza” (*ibid.*) que o mito há pouco reservava à boa memória? Não é o caso das leis? A censura não cabe então ao escrito enquanto tal, mas à relação do discurso com o justo e o injusto, com o mal e o bem. É em relação a esse critério que os discursos que “se escrevem na alma” prevalecem sobre todos os outros e que a estes resta apenas dizer adeus (278a)...

Esse adeus, também é dirigido ao *pharmakon* do mito? É isso que não se diz. Não sabemos se o discurso filosófico é capaz de conjurar a ambigüidade de um remédio do qual nunca se sabe se é um benefício ou um veneno.

Qual seria o equivalente dessa situação indecisa para nossa tentativa de transposição do mito do *Fedro* para o plano das relações entre memória viva e história escrita? À espécie de reabilitação prudente da escrita e de esboço de reagrupamento familiar entre o irmão bastardo e o irmão legítimo no final do *Fedro* corresponderia, de nosso lado, um estágio no qual viriam a coincidir perfeitamente, de um lado, uma memória instruída, iluminada pela historiografia, de outro, uma história erudita habilitada a reavivar a memória em declínio e assim, segundo o desejo de Collingwood, de “reatualizar”, de “re-efetuar” o passado. Mas não está esse desejo condenado a permanecer insatisfeito? Para que se realizasse, seria preciso exorcizar a suspeita de que a história continua a ser um dano para a memória, como o *pharmakon* do mito, do qual não se sabe afinal se é remédio ou veneno, ou ambos. Daremos várias vezes a palavra a essa irredutível dúvida.

Fase Documental: a Memória Arquivada

Nota de orientação

O primeiro capítulo desta segunda parte é dedicado à fase documental da operação historiográfica, em função da divisão tripartite das tarefas proposta acima. Não se esquecerá que com o termo fase não se têm em vista estágios cronologicamente distintos da empreitada, mas níveis de programa que somente o olhar distanciado do epistemólogo distingue. Essa fase, considerada isoladamente, apresenta-se ela mesma como um percurso de sentidos cujas etapas se prestam a uma análise discreta. O *terminus a quo* ainda é a memória apreendida em seu estágio declarativo. O *terminus ad quem* tem por nome a prova documental. Entre os dois extremos se desdobra um intervalo bastante vasto que será escandido da seguinte maneira. Discerniremos inicialmente o desligamento da história em relação à memória no plano formal do espaço e do tempo. Procuraremos aquilo que pode ser, quanto à operação historiográfica, o equivalente das formas *a priori* da experiência tais como as determina uma Estética transcendental de estilo kantiano: o que vêm a ser um tempo histórico e um espaço geográfico, levando-se em conta sua indissociável articulação? (Seção I, “O espaço habitado”, e seção II, “O tempo histórico”).

Passando da forma ao conteúdo, do espaço-tempo histórico às coisas ditas do passado, acompanharemos o movimento graças ao qual a memória declarativa se exterioriza no testemunho; salientaremos toda a força do compromisso da testemunha em seu testemunho (seção III, “O testemunho”). Deter-nos-emos no momento da inscrição do testemunho recebido por outrem: esse momento é aquele no qual as coisas ditas oscilam do campo da oralidade para o da escrita, que a história doravante não mais deixará; é também o do nascimento do arquivo, coligido, conservado, consultado. Franqueada a porta dos arquivos, o testemunho adentra a zona crítica na qual está não apenas sujeito à confrontação severa entre testemunhos concorrentes, mas também absorvido em uma massa de documentos, nem todos eles testemunhos (seção IV, “O arquivo”). Colocar-se-á então a questão da validade da prova documental, primeiro componente da prova em história (seção V, “A prova documental”).

Considerado à luz do mito do Fedro, o conjunto dessas diligências denota um tom de segurança quanto à legitimidade da confiança depositada na capacidade da historiografia de ampliar,

corrigir e criticar a memória, e assim de compensar suas fraquezas no plano tanto cognitivo quanto pragmático. A idéia com que nos confrontaremos no início da terceira parte, segundo a qual a memória poderia ser despojada de sua função de matriz da história para tornar-se uma de suas províncias, um de seus objetos de estudo, encontra com certeza na confiança do historiador que “enfrenta o trabalho duro”, do historiador nos arquivos, sua garantia mais segura. É bom que assim seja, ao menos para desarmar os negacionistas dos grandes crimes, que devem encontrar sua derrota nos arquivos. As razões para duvidar se farão fortes o suficiente nos estágios seguintes da operação historiográfica para não comemorar a vitória sobre o arbitrário que faz a glória do trabalho nos arquivos.

Será preciso, contudo, não esquecer que tudo tem início não nos arquivos, mas com o testemunho, e que, apesar da carência principal de confiabilidade do testemunho, não temos nada melhor que o testemunho, em última análise, para assegurar-nos de que algo aconteceu, a que alguém atesta ter assistido pessoalmente, e que o principal, se não às vezes o único recurso, além de outros tipos de documentação, continua a ser o confronto entre testemunhos.



I. O espaço habitado

O impulso dado à presente investigação pela retomada do mito do *Fedro* nos leva a organizar a reflexão em torno da noção de inscrição, cuja amplitude excede a da escrita em seu sentido preciso de fixação das expressões orais do discurso num suporte material. A idéia dominante é a de marcas exteriores adotadas como apoios e escalas para o trabalho da memória. A fim de preservar a amplitude da noção de inscrição, serão consideradas inicialmente as condições formais da inscrição, a saber, as mutações que afetam a espacialidade e a temporalidade próprias da memória viva, tanto coletiva como privada. Se a historiografia é inicialmente memória arquivada e se todas as operações cognitivas ulteriores recolhidas pela epistemologia do conhecimento histórico procedem desse primeiro gesto de arquivamento, a mutação historiadora do espaço e do tempo pode ser tida como a condição formal de possibilidade do gesto de arquivamento.

Pode-se reconhecer aqui uma situação paralela àquela que se encontra na origem da *Estética transcendental* kantiana, associando o destino do espaço ao do tempo: ao passar da memória à historiografia, mudam de signo conjuntamente o espaço no qual se deslocam os protagonistas de uma história narrada e o tempo no qual os acontecimentos narrados se desenrolam. A declaração explícita da testemunha, cujo perfil será abordado mais adiante, é bem expressiva: “Eu estava lá”. O imperfeito gramatical marca o tempo, ao passo que o advérbio marca o espaço. É em conjunto que o aqui e o lá do espaço vivido da percepção e da ação e o antes do tempo vivido da memória se reencontram enquadrados em um sistema de lugares e datas do qual é eliminada a referência ao aqui e ao agora absoluto da experiência viva. O fato de essa dupla mutação poder ser correlacionada com a posição da escrita relativamente à oralidade é confir-

mado pela constituição paralela de duas ciências, a geografia de um lado, secundada pela técnica cartográfica (gosto de evocar a imponente Galeria dos Mapas do Museu do Vaticano!), e do outro, a historiografia.

Escolhi, na esteira de Kant na *Estética transcendental*, abordar o par espaço/tempo pelo lado do espaço. O momento de exterioridade, comum a todas as “marcas exteriores” características da escrita segundo o mito do Fedro, encontra-se assim imediatamente sublinhado. Além disso, as alternâncias de continuidades e descontinuidades que pontuam a mutação historiadora das duas formas *a priori* são aí mais fáceis de decifrar.

De saída, temos a espacialidade corporal e ambiental inerente à evocação da lembrança. Para explicá-la, opusemos a mundaneidade da memória a seu pólo de reflexividade¹. As lembranças de ter morado em tal casa de tal cidade ou de ter viajado a tal parte do mundo são particularmente eloqüentes e preciosas; elas tecem ao mesmo tempo uma memória íntima e uma memória compartilhada entre pessoas próximas: nessas lembranças tipos, o espaço corporal é de imediato vinculado ao espaço do ambiente, fragmento da terra habitável, com suas trilhas mais ou menos praticáveis, seus obstáculos variadamente transponíveis; é “árduo”, teriam dito os Medievais, nosso relacionamento com o espaço aberto à prática tanto quanto à percepção.

Da memória compartilhada passa-se gradativamente à memória coletiva e a suas comemorações ligadas a lugares consagrados pela tradição: foi por ocasião dessas experiências vívidas que fora introduzida a noção de lugar de memória, anterior às expressões e às fixações que fizeram a fortuna ulterior dessa expressão.

O primeiro marco na via da espacialidade que a geografia põe em paralelo com a temporalidade da história é aquele proposto por uma fenomenologia do “local” ou do “lugar”*. Devemos a primeira a E. Casey, a quem já havíamos tomado de empréstimo importantes anotações referentes precisamente à mundaneidade do fenômeno mnemônico². Embora o título escolhido sugira alguma nostalgia desejosa de “repor as coisas em seus lugares”, trata-se de toda uma aventura de um ser de carne e osso que, como Ulisses, está tão completamente em seu lugar junto aos sítios visitados quanto no retorno a Ítaca. A errância do navegador não clama menos por seus direitos que a residência do sedentário. Claro, meu lugar é ali onde está meu corpo. Mas colocar-se e deslocar-se são atividades primordiais que fazem do lugar algo a ser buscado. Seria

1 Cf. acima, primeira parte, cap. 1.

* No original o autor usa “place” e “lieu”. Os dois foram traduzidos por “lugar” em português, a não ser quando apareciam na mesma frase, por ser mais preciso. Perdeu-se assim o jogo de significantes entre “place” (lugar), “emplacement”, “déplacer” “déplacement”, etc. e sobretudo “place” (praça), mais abaixo. (N. do T.)

2 Edward S. Casey, *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1993. Essa obra é a terceira de uma trilogia que reúne *Remembering* e *Imagining*. Com respeito a nossos empréstimos de *Remembering*, cf. acima, primeira parte, pp. 54-57 e p. 60. “Se a imaginação, nota E. Casey, nos projeta *além* de nós enquanto que a memória nos reconduz *para trás* de nós, o lugar nos apóia e nos ambienta, permanecendo *embaixo* e *em torno* de nós” (prefácio, p. XVII).

assustador não encontrar nenhum. Seríamos nós mesmos devastados. A inquietante estranheza — *Unheimlichkeit* — ligada ao sentimento de não estar em seu lugar mesmo em sua própria casa nos assombra, e isso seria o reinado do vazio. Mas existe uma questão do lugar porque o espaço tampouco está cheio, saturado. Para dizer a verdade, é sempre possível, e freqüentemente urgente, deslocar-se, com o risco de ser esse passageiro, esse caminheiro, esse passeador, esse errante que a cultura contemporânea estilhaçada põe em movimento e ao mesmo tempo paralisa.

A investigação sobre o que significa “lugar” encontra apoio na linguagem comum que conhece expressões como localização e deslocamento, expressões que costumam vir em pares. Elas falam de experiências vivas do corpo próprio, que pedem para ser enunciadas em um discurso anterior ao espaço euclidiano, cartesiano, newtoniano, como insiste Merleau-Ponty em *Fenomenologia da percepção*. O corpo, esse aqui absoluto, é o ponto de referência do acolá, próximo ou distante, do incluído e do excluído, do alto e do baixo, da direita e da esquerda, do à frente e do atrás, e de outras tantas dimensões assimétricas que articulam uma tipologia corporal não desprovida de algumas valorações éticas, ao menos implícitas, por exemplo, a da altura ou a do lado direito. A essas dimensões corporais juntam-se de um lado posturas privilegiadas — em pé, deitado —, ponderações — gravidade, leveza —, orientações para diante, para trás, de lado, todas elas determinações suscetíveis de valores opostos: o homem atuante, como homem em pé, o doente e também o amante na posição deitada, a alegria que soergue e eleva, a tristeza e a melancolia que abatem, etc. É sobre essas alternâncias de repouso e de movimento que se enxerta o ato de habitar, o qual tem suas próprias polaridades: residir e deslocar-se, abrigar-se sob um teto, franquear um umbral e sair para o exterior. Pensa-se aqui na exploração da casa, do porão ao sótão, na *Poética do espaço* de G. Bachelard.

Para dizer a verdade, os deslocamentos do corpo e mesmo a sua manutenção no lugar não se deixam nem dizer, nem pensar, nem sequer, no limite, experimentar, sem alguma referência, ao menos alusiva, aos pontos, linhas, superfícies, volumes, distâncias, inscritos em um espaço destacado da referência ao aqui e ao acolá inerentes ao corpo próprio. Entre o espaço vivido do corpo próprio e do ambiente e o espaço público intercala-se o espaço geométrico. Com relação a este, não há mais lugares privilegiados, mas locais quaisquer. É nos confins do espaço vivido e do espaço geométrico que se situa o ato de habitar. Ora, o ato de habitar não se estabelece senão pelo ato de construir. Portanto, é a arquitetura que traz à luz a notável composição que formam em conjunto o espaço geométrico e o espaço desdobrado pela condição corpórea. A correlação entre habitar e construir produz-se assim num terceiro espaço — se quisermos adotar um conceito paralelo ao de terceiro tempo, que proponho para o tempo da história, em que as localizações espaciais corresponderiam às datas do calendário. Esse terceiro espaço pode ser interpretado tanto como um quadriculado geométrico do espaço vivido, aquele dos “locais”, quanto como uma superposição de “locais” sobre a grade das localidades quaisquer.

Quanto ao ato de construir, considerado como uma operação distinta, ele faz prevalecer um tipo de inteligibilidade de mesmo nível que aquele que caracteriza a configuração do tempo pela composição do enredo³. Entre o tempo “narrado” e o espaço “construído”, as analogias e as interferências abundam. Nem um nem outro se reduzem a frações do tempo universal e do espaço dos geômetras. Mas eles também pouco lhes opõem uma alternativa franca. O ato de configuração intervém de uma e outra parte no ponto de ruptura e de sutura dos dois níveis de apreensão: o espaço construído é também espaço geométrico, mensurável e calculável; sua qualificação como lugar de vida superpõe-se e se entremeia a suas propriedades geométricas, da mesma forma como o tempo narrado tece em conjunto o tempo cósmico e o tempo fenomenológico. Seja ele espaço de fixação no qual permanecer, ou espaço de circulação a percorrer, o espaço construído consiste em um sistema de sítios para as interações mais importantes da vida. Narrativa e construção operam um mesmo tipo de inscrição, uma na duração, a outra na dureza do material. Cada novo edifício inscreve-se no espaço urbano como uma narrativa em um meio de intertextualidade. A narratividade impregna mais diretamente ainda o ato arquitetural na medida em que este se determina em relação com uma tradição estabelecida e se arrisca a fazer com que se alternem renovação e repetição. É na escala do urbanismo que melhor se percebe o trabalho do tempo no espaço. Uma cidade confronta no mesmo espaço épocas diferentes, oferecendo ao olhar uma história sedimentada dos gostos e das formas culturais. A cidade se dá ao mesmo tempo a ver e a ler. O tempo narrado e o espaço habitado estão nela mais estreitamente associados do que no edifício isolado. A cidade também suscita paixões mais complexas que a casa, na medida em que oferece um espaço de deslocamento, de aproximação e de distanciamento. É possível ali sentir-se extraviado, errante, perdido, enquanto que seus espaços públicos, suas praças, justamente denominadas, convidam às comemorações e às reuniões ritualizadas.

É nesse ponto que as reflexões finais de E. Casey readquirem vigor⁴. A atração da natureza selvagem sai fortalecida da oposição entre o construído e o não-construído, entre

3 Em “Architecture et narrativité”, *Catalogue de la Mostra “Identità e Differenze”*, Triennale de Milan, 1994, eu havia tentado transpor para o plano arquitetural as categorias ligadas à tripla *mimesis* expostas em *Tempo e Narrativa*, t. I, *op. cit.*: prefiguração, configuração, refiguração. Eu apontava no ato de habitar a prefiguração do ato arquitetural, na medida em que a necessidade de abrigo e de circulação desenha o espaço interior da moradia e os intervalos dados a percorrer. Por sua vez, o ato de construir se dá como o equivalente espacial da configuração narrativa por composição do enredo; da narrativa ao edifício, é a mesma intenção de coerência interna que anima a inteligência do narrador e do construtor. Enfim, o habitar, resultante do construir, era tido pelo equivalente da “refiguração” que, na ordem da narrativa, produz-se na leitura: o morador, como o leitor, acolhe o construir com suas expectativas e também suas resistências e suas contestações. Eu concluía o ensaio com um elogio da itinerância.

4 Casey não ignora os problemas colocados pela arquitetura. Todavia, nos capítulos intitulados “Building sites and cultivating places” (Casey, *Getting Back into Place*, *op. cit.*, pp. 146-181), a ênfase recai mais na penetração do mundo natural na experiência dos “locais construídos pelas margens”. A cerca do edifício é considerada como estando em relação com seu entorno; os mo-

a arquitetura e a natureza. Esta não se deixa marginalizar. A soberba do civilizado não poderia abolir o primado dos locais selvagens (*wilderness*); a experiência, que se tornou lendária, dos primeiros colonos americanos, entregues às duas experiências traumáticas do desenraizamento e da desolação, retorna com força junto com os humores sinistros de cidadãos desenraizados em suas casas e que o campo e suas paisagens não mais reconfortam. Só pode asselvajar-se impunemente (*going wild in the Land*) quem, como E. Casey, aspira à doçura da casa, à estabilidade do lar, deixando sempre uma saída para a *Unheimlichkeit* de um campo que permaneceu selvagem, de uma paisagem amigável segundo a disposição do sábio norte-americano Thoreau em *Wilden*. Mas também temos na França Du Bellay e seu “pequeno Liré”...

Essas observações circunstanciais não deveriam ofuscar a lição permanente da *Odisseia*, essa narrativa que tece em conjunto os acontecimentos e locais, essa epopéia que celebra tanto os episódios e as estadas quanto o retorno indefinidamente retardado, esse retorno a Ítaca que supostamente irá “repor as coisas em seus lugares”. Joyce, lembra Casey, escreveu nos estudos preparatórios de seu *Ulisses*: “Topical History: Places Remember Events” (*Remembering*, p. 277).

Mas, para dar ao tempo da história um contraponto espacial digno de uma ciência humana, é preciso elevar-se um grau acima na escala da racionalização do lugar. É preciso proceder do espaço construído da arquitetura à terra habitada da geografia.

Que a geografia constitui, na ordem das ciências humanas, o correspondente exato da história, ainda é dizer pouco. Na França, a geografia começou por antecipar certas conversões metodológicas da história que nos ocuparão ulteriormente⁵. Vidal de La Blache foi, com efeito, o primeiro, antes de Martonne, a reagir contra o positivismo da história historicizante e a valorizar as noções de “meio”, “modo de vida”, “cotidianidade”. Sua ciência é uma geografia no sentido de que seu objeto é, antes de tudo, “lugares”, “paisagens”, “efeitos visíveis, na superfície terrestre, dos diversos fenômenos naturais e humanos” (F. Dosse, *L'Histoire en miettes*, p. 24). O lado geométrico da experiência do espaço é visualizado pela cartografia, cuja marca reencontraremos quando tratarmos dos jogos de escalas⁶. O lado humano é marcado pelos conceitos de origem biológica, célula, tecido, organismo.

numentos se destacam contra um fundo de demarcação. O sítio e o edifício levam adiante sua competição. Essa abordagem assegura aos jardins e aos espaços cultivados uma justa apreciação que a atenção exclusiva dirigida aos castelos e aos edifícios menos prestigiosos tende a ocultar. Em compensação, ela não faz jus aos problemas específicos colocados pela arte de construir em sua abordagem dominada mais pela oposição entre local e espaço do que por seu entrelaçamento, que eu interpreto, de minha parte, com base no modelo do entrelaçamento do tempo cósmico e do tempo fenomenológico.

5 Tomo emprestadas as observações seguintes a François Dosse em *L'Histoire en miettes. Des “Annales” à la nouvelle histoire*, Paris, La Découverte, 1987; reed., Pocket, col. Agora, 1997. Leia-se a nova edição e o prefácio inédito, 1997. Sobre a influência da geografia, cf. pp. 23-24, 72-77, 128-138 nessa última edição.

6 Cf. adiante, pp. 220-227.

O que pode ter influenciado a história dos *Annales* é, por um lado, a ênfase dada às permanências, representadas pelas estruturas estáveis das paisagens, por outro lado, a preferência pela descrição expressa no florescimento das monografias regionais. Esse apego ao território, principalmente à paisagem rural, e o gosto pelas permanências encontrarão na escola dos *Annales* mais que um eco, com a promoção de uma verdadeira geopolítica na qual se casam a estabilidade das paisagens e a quase-imobilidade da longa duração. O espaço, gostará de dizer Braudel, torna mais lenta a duração. Esses espaços são alternativamente os das regiões e os dos mares e oceanos: “Eu amei apaixonadamente o Mediterrâneo”, declara Braudel em sua grande obra, da qual o Mediterrâneo é ao mesmo tempo o sítio e o herói. Como L. Febvre escreveu a F. Braudel: “Entre esses dois protagonistas, Philippe e o mar Interior, a disputa é desigual” (citado em *L'Histoire en miettes*, p. 129). Com respeito à questão que desencadeou as observações precedentes, a do desligamento do espaço dos geógrafos e dos historiadores em relação ao espaço da experiência viva, ancorada por sua vez na extensão do corpo e de seu ambiente, não se deve valorizar exclusivamente a ruptura. Evocamos mais acima o esquema de uma alternância de rupturas, de suturas e de retomadas em um nível superior das determinações que dependem do plano existencial. A geografia não é a geometria, na medida em que a terra circundada de oceanos é uma terra habitada. É por isso que os geógrafos da escola de Vidal de La Blache falam dela como de um meio. Ora, o meio, aprendemos com Canguilhem, é o pólo de um debate — de uma *Auseinandersetzung* — do qual o ser vivo constitui o outro pólo⁷. A esse respeito, o possibilismo de Vidal de La Blache antecipa-se à dialética de um Von Uexküll e de um Kurt Goldstein. E, se na geo-história de Braudel o meio e o espaço são considerados termos equivalentes, o meio permanece um meio de vida e de civilização: “Uma civilização é em sua base um espaço trabalhado pelo homem e pela história”, lê-se em *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*⁸; e ainda: “Uma civilização, o que é senão o estabelecimento antigo de certa humanidade em certo espaço?” (Citado em *L'Histoire en miettes*, p. 131.) É esse misto de clima e de cultura que faz a geo-história, a qual por sua vez determina os outros níveis de civilização, segundo modalidades de encadeamento que serão discutidas no próximo capítulo. O olhar da geopolítica pode ser considerado como “mais espacial que temporal” (*L'Histoire en miettes*, p. 132); mas isso com relação ao nível institucional e dos acontecimentos, que é aquele das camadas empilhadas sobre o solo geográfico e por sua vez sujeitas a estruturas de natureza temporal. Eu havia observado, em minha tentativa de renarrativizar o grande livro de Braudel e lê-lo como a grande trama de *O Mediterrâneo...*, que sua primeira parte, da qual o espaço supostamente constitui o tema, é um espaço povoado. O próprio Mediterrâneo é o mar Interior, um mar entre as terras habitadas

7 G. Canguilhem, “Le vivant et son milieu”, in *La Connaissance de la vie*, op. cit., pp. 129-154.

8 Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, 1949. Duas revisões importantes foram realizadas até a quarta edição de 1979.

ou inabitáveis, acolhedoras ou inóspitas. O espaço é o meio de inscrição das oscilações mais lentas que a história conhece⁹.

Considerações semelhantes são evocadas pela outra grande obra de Braudel, *Civilisation matérielle*¹⁰: o que se sucede no tempo, são “economias-mundo” inscritas no espaço, mas articuladas entre lugares qualificados pela atividade humana e distribuídas em círculos concêntricos cujos centros se deslocam segundo os períodos. Essa “geografia diferencial” (*L'Histoire en miettes*, p. 151) jamais deixa o espaço sem a marca dos jogos de troca que amarram uma economia a uma geografia e distinguem esta última de uma simples geometria.

Em conclusão, da fenomenologia dos “locais” que seres de carne e osso ocupam, abandonam, perdem, reencontram — passando pela inteligibilidade própria da arquitetura —, até a geografia que descreve um espaço habitado, o discurso do espaço traçou ele também um percurso ao sabor do qual o espaço vivido é alternadamente abolido pelo espaço geométrico e reconstruído no nível hipergeométrico da *oikoumenē*¹¹.

II. O tempo histórico

À dialética do espaço vivido, do espaço geométrico e do espaço habitado, corresponde uma dialética semelhante do tempo vivido, do tempo cósmico e do tempo histórico. Ao momento crítico da localização na ordem do espaço corresponde o da datação na ordem do tempo.

9 Permito-me citar minhas observações de então sobre a primeira parte de *La Méditerranée...*: “O homem ali está presente em toda parte e com ele um fervilhar de acontecimentos sintomáticos: a montanha figura aí como refúgio e como abrigo para homens livres. Quanto às planícies costeiras, elas não são evocadas sem a colonização, o trabalho de drenagem, o melhoramento das terras, a disseminação das populações, os deslocamentos de toda espécie: transumância, nomadismo, invasão. Eis agora os mares, seus litorais e suas ilhas: é ainda na escala dos homens e de sua navegação que eles figuram nessa geo-história. Eles estão ali para serem descobertos, explorados, singrados. É impossível, mesmo no primeiro nível, falar deles sem evocar as relações de dominação econômico-políticas (Veneza, Gênova, etc.). Os grandes conflitos entre os impérios espanhol e turco lançam sua sombra sobre as paisagens marítimas e, com suas relações de força, indicam já os acontecimentos. É assim que o segundo nível é não somente implicado, mas antecipado pelo primeiro: a geo-história muda-se rapidamente em geo-política” (P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, pp. 367-368).

10 Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme, XV-XVIII^e siècle*, 3 vol., Paris, Armand Colin, 1979.

11 Poderíamos prosseguir nessa odisséia do espaço alternadamente vivido, construído, percorrido, habitado, com uma ontologia do “lugar”, do mesmo nível que a ontologia da “historicidade” que será considerada na terceira parte desta obra. Cf. a coletânea de ensaios de Pascal Amphoux et al., *Le Sens du lieu*, Paris, Ousia, 1996 – e A. Berque e P. Nys (dir.), *Logique du lieu et Œuvre humaine*, Paris, Ousia, 1997.

Não voltarei à análise do tempo calendárico de *Tempo e Narrativa*¹². Meu propósito, hoje, é diferente, na medida em que me importa menos a conciliação entre a perspectiva fenomenológica e a perspectiva cosmológica sobre o tempo do que a transição da memória viva à posição “extrínseca” do conhecimento histórico. É então como uma das condições formais de possibilidade da operação historiográfica que retorna a noção de terceiro tempo.

Limito-me a recordar a definição que dá Benveniste do “tempo crônico”, que eu chamava terceiro tempo por conta das necessidades de meu argumento: 1) referência de todos os acontecimentos a um acontecimento fundador que define o eixo do tempo; 2) possibilidade de percorrer os intervalos de tempo segundo as duas direções opostas da anterioridade e da posteridade com relação à data zero; 3) constituição de um repertório de unidades que servem para denominar os intervalos recorrentes: dia, mês, ano, etc.

É essa constituição que importa agora relacionar com a mutação historiadora do tempo da memória. Em certo sentido, a datação, enquanto fenômeno de inscrição, não é desprovida de vínculos com uma capacidade para a datação, com uma data-bilidade originária, inerente à experiência viva e, singularmente, ao sentimento de distanciamento do passado e à apreciação da profundidade temporal. Aristóteles em *De memoria et reminiscencia* pressupõe que simultaneidade e sucessão caracterizam de forma primitiva as relações entre acontecimentos rememorados; do contrário, seria impossível, no trabalho de recordação, escolher um ponto de partida para reconstruir encadeamentos. Esse caráter primitivo do sentimento dos intervalos resulta da relação que o tempo mantém com o movimento: se o tempo é “alguma coisa do movimento”, é preciso uma alma para distinguir dois instantes, relacioná-los um ao outro como o anterior ao posterior, apreciar sua diferença (*heteron*) e medir os intervalos (*to metaxu*), operações graças às quais o tempo pode ser definido como “o número do movimento segundo o anterior-posterior” (*Física*, IV, 11-219b). Quanto a Santo Agostinho, embora hostil a toda subordinação do tempo ao movimento físico, ele admira como retórico o poder que tem a alma de medir em si mesma as extensões de tempo, e assim comparar, no plano da dicção, sílabas breves e longas. Para Kant, a noção de extensão temporal não apresenta dificuldades. Ela não resulta de uma comparação segunda, eventualmente indevida, com a extensão espacial, porém a precede e a torna possível. Husserl considera as relações de tempo relativas à duração como *a-prioris* indissociáveis das “apreensões” imanentes à experiência íntima do tempo. Enfim, o próprio Bergson, o pensador da duração, não duvida que na lembrança pura o acontecimento evocado retorna com sua data. Para todos eles, a extensão parece um fato primitivo, como o atestam na linguagem as perguntas “quando?”, “há quanto tempo?”, “durante quanto tempo?”, que pertencem ao mesmo plano semântico que o discurso da memória declarativa e do testemunho; à declaração “eu estava lá” acrescenta-se a afirmação “isso aconteceu ‘antes’, ‘enquanto’, ‘depois’, ‘desde’, ‘durante tanto tempo’”.

12 Ver P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, pp. 190-198 (a paginação citada é a da reedição de 1991)

Dito isso, a contribuição do tempo calendárico consiste em uma modalidade propriamente temporal de inscrição, a saber, um sistema de datas extrínsecas aos acontecimentos. Assim como no espaço geográfico os lugares referidos ao aqui absoluto do corpo próprio e do ambiente se tornam locais quaisquer que se deixam inscrever entre os sítios cujo plano é desenhado pela cartografia, também o momento presente com seu agora absoluto torna-se uma data qualquer entre todas aquelas cujo calendário permite o cálculo exato no âmbito deste ou daquele sistema calendárico aceito por uma parte mais ou menos extensa da humanidade. No que concerne particularmente ao tempo da memória, o “outrora” do passado rememorado inscreve-se doravante no interior do “antes que” do passado datado; simetricamente, o “mais tarde” da espera torna-se o “no momento em que”, marcando a coincidência de um acontecimento esperado com a grade das datas por vir. Todas as coincidências notáveis referem-se em última instância àquelas, no tempo crônico, entre um acontecimento social e uma configuração cósmica do tipo astral. Nas páginas dedicadas mais acima à *ars memoriae*, pudemos medir a extensão da incrível exploração desses cálculos realizada por espíritos sutis a serviço de um sonho insensato de domínio sobre os destinos humanos¹³. Esse tempo das façanhas da memorização sapiente não é mais o nosso, mas muitos aspectos da vida em comum continuam regidos por esse cálculo das conjunções datadas. As distinções familiares aos economistas, sociólogos, cientistas políticos, sem falar dos historiadores, entre curto prazo, médio prazo, longo prazo, ciclo, período etc., distinções às quais retornaremos, inscrevem-se todas no mesmo tempo calendárico no qual se deixam medir os intervalos entre acontecimentos datados. A própria brevidade da vida humana recorta-se sobre a imensidão do tempo crônico indefinido.

Por sua vez, o tempo calendárico destaca-se numa seqüência escalonada de representações do tempo que não se reduzem mais que ele próprio ao tempo vivido segundo a fenomenologia. Krzysztof Pomian distingue assim, em *L'Ordre du temps*¹⁴, “quatro maneiras de visualizar o tempo, de traduzi-lo em signos” (Prólogo, p. IX): cronometria, cronologia, cronografia, cronosofia. Essa ordem depende essencialmente de um pensável que extravasa a ordem do cognoscível (para retomar a distinção kantiana entre o *Denken* e o *Erkennen*) em cujos limites prudentemente se mantém a história dos historiadores. Enquanto pensáveis, essas articulações ignoram a distinção entre mito e razão, entre filosofia e teologia, entre especulação e imaginação simbólica. Essas considerações do prólogo de *L'Ordre du temps* são de grande importância para nossa investigação: não se deveria, com efeito, acreditar que o conhecimento histórico tem por contraponto somente a memória coletiva. Ele deve também conquistar seu espaço de descrição e de explicação contra um fundo especulativo tão rico quanto aquele desdobrado pelas problemáticas do mal, do amor e da morte. É assim que as categorias mais próximas da prática historiadora que o autor considera no decorrer de sua obra — acontecimentos, repetições, épocas, estruturas — se destacam contra

13 Cf. acima, primeira parte, cap. 2.

14 Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, col. “Bibliothèque des histoires”, 1984.

o fundo da quádrupla estrutura da ordem do tempo. Reconhecemos ainda o tempo calendário ou crônico no tempo da cronometria e da cronologia. O primeiro designa os ciclos curtos ou longos do tempo que retorna, anda em círculos: dia, semana, mês, ano; o segundo designa o tempo linear dos períodos longos: século, milênio etc., dos quais a escansão é diversamente pontuada por eventos fundamentais e fundadores; inscrevem-se aí ciclos plurianuais, como as olimpíadas gregas. São essas duas espécies de tempo que relógios e calendários medem, com a ressalva de que os intervalos da cronologia — como as eras — possuem uma significação tanto qualitativa como quantitativa. A cronologia, mais próxima da intenção historiadora, sabe ordenar os acontecimentos em função de uma série de datas e de nomes e ordenar a sequência das eras e de suas subdivisões; mas ela ignora a separação entre a natureza e a história; ela permite que se fale de história cósmica, de história da Terra, de história da vida; a história humana é apenas um de seus segmentos. Com a cronografia, entramos em sistemas de notação que podem prescindir de calendário. Os episódios registrados são definidos por sua posição em relação a outros: sucessão de acontecimentos únicos, bons ou ruins, de regozijo ou aflição. Esse tempo não é nem cíclico nem linear, mas amorfo; é ele que a crônica referenciada na posição do narrador relata, antes que a narrativa separe a história contada de seu autor. Quanto à cronosofia, que nos ocupará mais longamente, seu propósito excede o projeto de história racional que se tornou o nosso. Ela foi cultivada por múltiplas famílias de pensamento que remexem os tempos segundo ricas tipologias que opõem o tempo estacionário ao tempo reversível, o qual pode ser cíclico ou linear. A história que se pode fazer dessas grandes representações equivale a uma “história da história”, da qual, talvez, os historiadores profissionais jamais consigam libertar-se, a partir do momento em que se trata de atribuir uma significação aos fatos: continuidade/descontinuidade, ciclo/linearidade, distinção em períodos ou em eras. Mais uma vez, não é principalmente com a fenomenologia do tempo vivido nem com os exercícios de narratividade popular ou erudita que a história é aqui confrontada, mas com uma ordem do pensável que ignora o sentido dos limites. Ora, as categorias que dela dependem não cessaram de construir a “arquitetura” temporal de “nossa civilização” (*op. cit.*, p. XIII). Nesse aspecto, o tempo da história procede tanto pela limitação dessa imensa ordem do pensável quanto pela superação da ordem do vivido.

É principalmente sobre as grandes cronosofias da especulação a respeito do tempo que o tempo histórico é conquistado, mas ao preço de uma drástica autolimitação. Das ricas análises de Pomian, mantereí apenas aquilo que concerne à persistência da cronosofia no horizonte das grandes categorias que ordenarão o discurso histórico na fase da explicação/compreensão e na da representação do passado, quer se trate de “acontecimentos”, de “repetições”, de “épocas”, de “estruturas” (são esses os títulos dos quatro primeiros capítulos do livro). Ora, são essas mesmas categorias que cruzaremos repetidas vezes no curso de nossa investigação epistemológica. É bom saber sobre que excesso do pensável elas foram conquistadas, antes de podermos fazer face

à exigência de verdade que a história, supostamente, opõe à ambição de fidelidade da memória. Por cronosofia, Pomian entende as grandes periodizações da história como as do islã e do cristianismo (em Daniel e Santo Agostinho) e suas tentativas de colocar-se em correspondência com a cronologia; enfrentam-se nesse campo as cronosofias religiosas e as cronosofias políticas; aparece na Renascença uma periodização em termos de “épocas” da arte e no século XVIII em termos de “séculos”.

Tenderíamos de bom grado a considerar a noção de acontecimento como a menos especulativa de todas e também como a mais evidente. Tanto Michelet como Mabillon, Droysen como Dilthey professam com confiança o primado do fato individualmente determinado. Reduzida à esfera de visibilidade, a chegada do acontecimento à percepção seria injustificável. Uma aura de invisibilidade que é o próprio passado o circunda e o entrega às mediações, que são objetos de pesquisa e não de percepção. Com o invisível, entra em cena a especulação e propõe-se uma “tipologia histórica das cronosofias” (*op. cit.*, p. 26). No Ocidente cristão, é principalmente sobre a oposição entre história profana e história sagrada, no plano de uma teologia da história, que foram conquistadas as relações entre o contínuo e o descontínuo. Não devemos perder de vista essa história especulativa quando cruzarmos sucessivamente a defesa braudeliana de uma história relativa ao não-acontecimento e o “retorno do acontecimento” na esteira do retorno do político, até os modelos mais sofisticados colocando lado a lado acontecimento e estrutura¹⁵.

Teríamos criado a noção de “repetições” sem a idéia de uma direção e de uma significação, proporcionada inicialmente por uma tipologia de tipo cronosófico? A esta devemos a oposição entre um tempo estacionário e um tempo não-repetível, seja ele cíclico ou linear e, neste último caso, progressivo ou regressivo. É dessas grandes orientações que o presente recebe um lugar significativo no todo da história. Assim, fala-se de idades, séculos, períodos, estádios, épocas. Como a noção de acontecimento, a de arquitetura do tempo histórico é conquistada sobre a desintegração do tempo global da história, da qual emergiu o problema das relações entre diversos tempos locais. Mas teríamos deixado de discutir argumentos como o de Bernard de Chartres confrontando a “acuidade” do olhar dos anões com a “grandeza” dos gigantes sobre cujos ombros os primeiros estão sentados? Teríamos renunciado a opor tempo de renascimento a tempo de trevas, a espiar as oscilações causadas por alguns fenômenos cíclicos, a espreitar os avanços e retrocessos, a enaltecer os retornos às fontes, a proteger da corrupção do gosto e dos costumes os efeitos cumulativos da história? Não conduzimos mais nenhuma batalha de Antigos e Modernos?¹⁶ Não lemos e compreendemos, ainda, Vico e Turgot? A “luta da cronosofia do progresso” (*op. cit.*, p. 58) contra o espectro das filosofias da regressão certamente não abandonou nossos horizontes: a argumentação favorável ou contrária à modernidade que abordaremos mais

15 Ver sobre esse assunto: Paul Veyne, *L'Inventaire des différences, leçon inaugurale du Collège de France*, Paris, Éd. du Seuil, 1976. Pierre Nora, “Le retour de l'événement”, in Jacques Le Goff e Pierre Nora (orgs.), *Faire de l'histoire*, t. I, *Nouveaux Problèmes*, *op. cit.*

16 Cf. terceira parte, cap. 1, “ ‘Nossa’ modernidade”, pp. 320-329.

tarde continua a lançar mão dessa panóplia de argumentos. Não admitimos de bom grado o estatuto cronosófico da idéia, ainda familiar aos historiadores profissionais, de tempo linear cumulativo e irreversível. A cronosofia do tempo cíclico na virada do século XX bastaria para lembrá-lo. Por outro lado, os ciclos, caros aos economistas desde o avanço da história dos preços e das flutuações econômicas, com E. Labrousse entre outros, apontam o caminho para uma síntese entre tempo cíclico e tempo linear. Mesmo o empilhamento das durações, à maneira de Braudel, e a tentativa a ele acrescentada de articular em tríade estrutura, conjuntura e acontecimento dissimulam mal o resíduo cronosófico que se esconde por trás de uma fachada científica. Nesse sentido, a libertação de toda cronosofia, em favor de um certo agnosticismo metódico a respeito da direção do tempo, não está concluída. Possivelmente não é desejável que o seja, se a história deve continuar interessante, isto é, continuar a falar à esperança, à nostalgia, à angústia¹⁷.

O conceito de épocas (*op. cit.*, capítulo 3) é talvez o mais perturbador, na medida em que parece superpor-se à cronologia para recortá-la em grandes períodos. Assim continuamos, no Ocidente, a dividir o ensino da história e até da pesquisa entre Antigüidade, Idade Média, Tempos Modernos, mundo contemporâneo. Recordamos o papel que Benveniste atribui ao ponto zero no cálculo do tempo histórico. O nascimento de Cristo para o Ocidente cristão, a Hégira para o islã. Mas as periodizações têm uma história mais rica que remonta ao sonho de Daniel relatado na Bíblia hebraica, depois à teoria das quatro monarquias segundo Santo Agostinho; reencontramos em seguida as sucessivas querelas de Antigos e Modernos, travadas em torno de periodizações rivais. A comparação com as idades da vida também teve seus adeptos, acompanhada da dúvida a respeito da réplica histórica do envelhecimento biológico: conheceria a história uma velhice sem morte? Para dizer a verdade, o conceito de períodos não é adequado a uma história distinta daquela das concepções cíclicas ou lineares, estacionárias ou regressivas. A *Filosofia da História* de Hegel oferece a esse respeito uma síntese impressionante das múltiplas ordenações do tempo histórico. E após Hegel, e a despeito da promessa de “renunciar a Hegel”, coloca-se de novo a questão de saber se todo resíduo cronosófico desapareceu do uso de termos como “patamares” (*stages*) adotados em história econômica, no plano no qual se cruzam ciclos e segmentos lineares. O que está em jogo é nada menos que a possibilidade de uma história sem direção nem continuidade. É aqui que, segundo Pomian, o tema da estrutura adquire o mesmo relevo do tema do período¹⁸.

17 Pomian arrisca-se a afirmar que a concepção de um tempo linear, cumulativo e irreversível é parcialmente verificada por três fenômenos principais: o crescimento demográfico, o da energia disponível, o do número de informações armazenadas na memória coletiva (*L'Ordre du temps*, *op. cit.*, pp. 92-99).

18 O texto decisivo a esse respeito é o de Claude Lévi-Strauss em *Race et Histoire*, UNESCO, 1952; reed. Paris, Gallimard, col. “Folio/Essais”, 1987. Pomian cita dele uma passagem altamente significativa: “O desenvolvimento dos conhecimentos pré-históricos e arqueológicos tende a estender no espaço formas de civilização que éramos levados a imaginar como escalonadas no tempo. Isso significa duas coisas: primeiro, que o ‘progresso’ (se tal termo é ainda conveniente para designar uma

Mas pode-se fazer história sem periodização? Deixemos claro: não somente ensinar a história, mas produzi-la? Seria necessário, segundo o desejo de Claude Lévi-Strauss, “desdobrar no espaço formas de civilização que éramos levados a imaginar escalonadas no tempo”. Consegui-lo, não seria retirar da história todo horizonte de expectativa, segundo o conceito freqüentemente evocado nesta obra e que devemos a Koselleck? Mesmo para Lévi-Strauss, a história não poderia isolar-se na idéia de um espaço de extensão sem horizonte de expectativa, pois “é somente de tempos em tempos que a história é cumulativa, ou seja, que os resultados se somam para formar uma combinação favorável”.

A marca das grandes cronosofias do passado é menos fácil de discernir em se tratando das “estruturas”, nas quais Pomian enxerga a quarta articulação da ordem do tempo. Mostrarei seu papel como fase da operação historiográfica, na qual a noção de estrutura entra em composições variáveis juntamente com as noções de conjuntura e de acontecimento. Mas é bom recordar seu nascimento junto com o fim das grandes especulações sobre o movimento da história global. Foram certamente as ciências humanas e sociais que lhe deram uma dimensão operatória. Mas a marca de sua origem especulativa se reconhece ainda no “desdobramento de cada uma [dessas ciências], com algumas raras exceções, em teoria e história” (*op. cit.*, p. 165). A autonomia do teórico com relação ao experimental teria sido conquistada inicialmente na biologia, em conjunção com a lingüística e a antropologia. As estruturas são esses novos objetos, esses objetos de teoria, dotados de uma realidade ou de uma existência demonstrável, da mesma maneira que se demonstra a existência de um objeto matemático. No campo das ciências humanas, é à lingüística saussuriana que devemos o desdobramento entre teoria e história e “a entrada simultânea da teoria e do objeto-estrutura no campo das ciências humanas e sociais” (*op. cit.*, p. 168). A teoria deve conhecer apenas entidades intemporais, deixando à história a questão dos começos, dos desenvolvimentos, das árvores genealógicas. O objeto-estrutura é aqui a língua, distinta da fala. Discutiremos o bastante os efeitos felizes e infelizes da transposição desse campo lingüístico no uso historiográfico desse modelo lingüístico e daqueles que vieram em seguida a Saussure: em particular as noções de diacronia e sincronia, que perdem seu vínculo fenomenológico para ocorrer num sistema estrutural. A conciliação entre o sistemático, inimigo do arbitrário, e o histórico, escandido por

realidade muito diferente daquela à qual o havíamos inicialmente aplicado) não é nem necessário, nem contínuo; ele se dá por saltos, por pulos ou, como diriam os biólogos, por mutações. Esses saltos e pulos não consistem em ir sempre mais longe na mesma direção; eles são acompanhados de mudanças de orientação, um pouco à maneira do cavalo no xadrez, que tem sempre à sua disposição vários movimentos, mas nunca na mesma direção. A humanidade em progresso não se parece nem um pouco com um personagem que sobe uma escada, acrescentando com cada um de seus movimentos um novo degrau àquele cuja conquista já realizou; ela evoca, antes, o jogador cuja sorte se encontra distribuída entre vários dados e que, a cada lance, os vê espalhar-se sobre o pano, produzindo igual número de resultados diferentes. O que ganhamos em um deles, estamos sempre expostos a perder no outro, e é somente de tempos em tempos que a história é cumulativa, ou seja, que os resultados se somam para formar uma combinação favorável” (apud *L'Ordre du temps*, *op. cit.*, p. 149).

acontecimentos discretos, torna-se por sua vez objeto de especulação, como se vê em R. Jakobson (ver *L'ordre du temps*, p. 174). A história como ciência está indiretamente implicada na reintegração da ciência lingüística no espaço teórico, bem como na recuperação nesse mesmo espaço dos estudos da linguagem literária e, em particular, poética. Mas foi também a pretensão de dissolver a história em uma combinatória lógica ou algébrica, em nome da correlação entre processo e sistema, que a teoria da história teve de enfrentar no último terço do século XX, como se o estruturalismo houvesse deposto no rosto da historiografia um pérfido beijo de morte¹⁹. Nosso próprio recurso a modelos oriundos da teoria da ação inscrever-se-á nessa revolta contra a hegemonia dos modelos estruturalistas, não sem reter algo do império que estes exerceram sobre a teoria da história; assim também conceitos de transição tão importantes quanto os de competência e desempenho, recebidos de Noam Chomsky, e remodelados para caberem na relação entre as noções de agente, de potência de agir (a *agency* de Charles Taylor) e de estruturas de ação como coerções, normas, instituições. Serão igualmente redescobertas e reabilitadas filosofias da linguagem pré-estruturalistas, como a de Von Humboldt, que atribui ao dinamismo espiritual da humanidade e à sua atividade de produção o poder de engendrar mudanças graduais de configuração: “Para o espírito, proclamava Von Humboldt, ser, é agir”. A história era reconhecida nessa dimensão geradora. Mas os historiadores profissionais, que gostariam de se interessar por Von Humboldt, não poderiam ignorar a dimensão altamente teórica de argumentos como o que Pomian se compraz em evocar: “Assumida em sua realidade essencial, a língua é uma instância, continuamente e a cada instante, em processo de transição antecipatória. [...] Em si mesma, a língua não é uma obra acabada (*ergon*), mas uma atividade que se está fazendo (*energeia*). Por isso, sua verdadeira definição só pode ser genética”²⁰. (apud *L'Ordre du temps*, p. 209).

Essa longa digressão dedicada ao passado especulativo e altamente teórico de nossa noção de tempo histórico tinha somente um objetivo, recordar aos historiadores algumas coisas:

- 19 Não posso deixar de assinalar o esforço considerável de Pomian, em conjunto com René Thom, para resolver o problema colocado por essa ameaça de dissolução do histórico no sistemático, ao preço da construção de uma “teoria geral da morfogênese que seja uma teoria estruturalista” (Pomian, *ibid.*, p. 197). Sobre René Thom, ver Pomian, *ibid.*, pp. 196-202.
- 20 Pomian, “L’histoire des structures”, in J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel (org.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz CEPL, 1978, pp. 528-553; existe uma reedição parcial, Bruxelas, Éd. Complexes, 1988. O autor enfatiza a oscilação da substância à relação no plano da ontologia. Disso resulta a definição da noção de estrutura proposta em *L'Ordre du temps*: “Conjunto de relações racionais e interdependentes cuja realidade é demonstrada e cuja descrição é dada por uma teoria (que constituem, em outras palavras, um objeto demonstrável) e que é realizado por um objeto visível reconstrutível ou observável, cuja estabilidade e inteligibilidade ela condiciona” (Pomian, *op. cit.*, p. 215). Para Pomian, a estrutura, enquanto objeto teórico, está na linha direta do desdobramento que preside o livro: visível/invisível, dado/construído, mostrado/demonstrável. O desdobramento teórico/histórico é um de seus aspectos.

— A operação historiográfica procede de uma dupla redução, a da experiência viva da memória, mas também a da especulação multimilenar sobre a ordem do tempo.

— O estruturalismo que fascinou várias gerações de historiadores depende de uma instância teórica que se situa, por seu lado especulativo, no prolongamento das grandes cronosofias teológicas e filosóficas, à maneira de uma cronosofia científica, até mesmo científicista.

— O conhecimento histórico talvez jamais tenha solucionado essas visões do tempo histórico, quando fala de tempo cíclico ou linear, de tempo estacionário, de declínio ou de progresso. Não seria então tarefa de uma memória instruída pela história preservar o rastro dessa história especulativa multissecular e integrá-la a seu universo simbólico? Seria essa a mais elevada destinação da memória, não mais antes, mas depois da história. Os palácios da memória, lemos nas Confissões de Santo Agostinho, não encerram apenas lembranças de acontecimentos, regras de gramática, exemplos de retórica; eles preservam também teorias, inclusive aquelas que, sob o pretexto de abraçá-la, quase a sufocaram.

III. O testemunho

O testemunho nos leva, de um salto, das condições formais ao conteúdo das “coisas do passado” (*praeterita*), das condições de possibilidade ao processo efetivo da operação historiográfica. Com o testemunho inaugura-se um processo epistemológico que parte da memória declarada, passa pelo arquivo e pelos documentos e termina na prova documental.

Num primeiro momento, deter-nos-emos no testemunho enquanto tal, mantendo em suspenso o instante da inscrição que é o da memória arquivada. Por que essa demora? Por diversas razões. Para começar, o testemunho tem várias utilidades: o arquivamento em vista da consulta por historiadores é somente uma delas, para além da prática do testemunho na vida cotidiana e paralelamente a seu uso judicial sancionado pela sentença de um tribunal. Além disso, no próprio interior da esfera histórica o testemunho não encerra sua trajetória com a constituição dos arquivos, ele ressurgue no fim do percurso epistemológico no nível da representação do passado por narrativas, artifícios retóricos, colocação em imagens. Mais que isso, sob certas formas contemporâneas de depoimento suscitadas pelas atrocidades em massa do século XX, ele resiste não somente à explicação e à representação, mas até à colocação em reserva nos arquivos, a ponto de manter-se deliberadamente à margem da historiografia e de despertar dúvidas sobre sua intenção veritativa. Isso quer dizer que este capítulo seguirá apenas um dos destinos do testemunho, selado por seu arquivamento e sancionado pela prova documental. Daí o interesse e a importância de uma tentativa de análise essencial do testemunho enquanto tal, respeitando seu potencial de empregos múltiplos. No momento de tomarmos algo a um ou outro desses usos, esforçar-nos-

emos por isolar os traços suscetíveis de serem compartilhados pela pluralidade dos empregos²¹.

É na prática cotidiana do testemunho que é mais fácil discernir o núcleo comum ao uso jurídico e ao uso histórico do testemunho. Esse emprego coloca-nos de imediato diante da questão crucial: até que ponto o testemunho é confiável? Essa questão põe diretamente na balança a confiança e a suspeita. É então trazendo à luz as condições em que é fomentada a suspeição que temos a oportunidade de abordar o núcleo de sentido do testemunho. De fato, a suspeita se desdobra ao longo de uma cadeia de operações que têm início no nível da percepção de uma cena vivida, continua no da retenção da lembrança, para se concentrar na fase declarativa e narrativa da reconstituição dos traços do acontecimento. A desconfiança dos observadores revestiu-se de uma forma científica no âmbito da psicologia judiciária enquanto disciplina experimental. Uma das provas básicas consiste na tarefa imposta a uma coorte de indivíduos de produzir uma reconstituição verbal da mesma cena filmada. O teste supostamente permite medir a confiabilidade do espírito humano no que diz respeito às operações propostas, seja no momento da percepção, seja na fase de retenção, seja, enfim, no momento da reconstituição verbal. O artifício desse teste sobre o qual importa chamar a atenção está em que o experimentador é quem define as condições da prova e valida o estatuto de realidade do fato a ser atestado: esse estatuto é considerado como adquirido na própria montagem do experimento. São então os desvios em relação a essa realidade comprovada pelo experimentador que são levados em consideração e medidos. O modelo implícito nessa pressuposição é a confiabilidade indiscutível do olho da câmera. Certamente, os resultados dos experimentos não devem ser desprezados: dizem respeito à presença flagrante de distorções entre a realidade conhecida por outros meios e os depoimentos dos sujeitos de laboratório. Para nós, a questão não é submeter à crítica as conclusões da investigação a respeito da desqualificação do testemunho em geral, mas de questionar, por um lado, aquilo que Dulong denomina o “paradigma do registro”, a saber, a câmera, e por outro lado a idéia do “observador isento”, preconceito ao qual estão submetidos os sujeitos do experimento.

Essa crítica do “modelo regulador” da psicologia judiciária nos reconduz à prática cotidiana do testemunho na conversação comum. Essa abordagem está em profunda concordância com a teoria da ação que será mobilizada nas fases explicativa e representativa da operação historiográfica, e com a primazia que será atribuída à

21 Registro aqui minha dívida para com a obra de Renaud Dulong, *Le Témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, EHESS, 1998. Ela me permitiu melhorar uma versão anterior da presente análise, a despeito de certa discordância com sua tese final de uma antinomia global entre o “testemunho histórico” e a historiografia, tese resultante de um enfoque quase que exclusivo no testemunho dos ex-combatentes e sobretudo dos sobreviventes da Shoah. De fato, são esses testemunhos que resistem à explicação e à representação historiográfica. E é primeiro ao próprio arquivamento que eles resistem. O problema colocado é então o da significação desses testemunhos no limite, no caminho de uma operação historiográfica que reencontra seus limites a cada fase e até mesmo em sua mais exigente reflexão (cf. abaixo, terceira parte, cap. 1). Mas a obra de Dulong apresentou anteriormente uma descrição essencial do testemunho que não exclui o arquivamento, embora ele não elabore a respectiva teoria.

problemática da representação em sua relação com a ação no plano da constituição do vínculo social e das identidades que dele decorrem²². A atividade de testemunhar, capturada aquém da bifurcação entre seu uso judiciário e seu uso historiográfico, revela então a mesma amplitude e o mesmo alcance que a de contar, em virtude do manifesto parentesco entre as duas atividades, às quais será preciso em breve acrescentar o ato de prometer, cujo parentesco com o testemunho permanece mais dissimulado. O arquivamento, do lado histórico, e o depoimento perante um tribunal, do lado judiciário, constituem usos determinados prescritos de um lado para a prova documental, do outro, para a emissão da sentença. O uso corrente na conversação comum preserva melhor os traços essenciais do ato de testemunhar que Dulong resume na seguinte definição: “Uma narrativa autobiográfica autenticada de um acontecimento passado, seja essa narrativa realizada em condições informais ou formais” (*Le Témoin oculaire*, p. 43).

Desdobremos os componentes essenciais dessa operação:

1. Duas vertentes são primitivamente diferenciadas e articuladas uma sobre a outra: de um lado, a asserção da realidade factual do acontecimento relatado, de outro a certificação ou a autenticação da declaração pela experiência de seu autor, o que chamamos sua confiabilidade presumida. A primeira vertente encontra sua expressão verbal na descrição da cena vivida em uma narração que, se não fizesse menção à implicação do narrador, limitar-se-ia a uma simples informação, pois a cena narra a si mesma nos termos da distinção proposta por Benveniste entre narrativa e discurso. Uma nuance importante: essa informação deve ser considerada importante; o fato atestado deve ser significativo, o que torna problemática uma distinção demasiadamente marcada entre discurso e narrativa. Resta que a factualidade atestada supostamente traça uma fronteira nítida entre realidade e ficção. A fenomenologia da memória confrontou-nos muito cedo com o caráter sempre problemático dessa fronteira. E a relação entre realidade e ficção não deixará de nos atormentar, até o estágio da representação historiadora do passado. Isso mostra que esse primeiro componente do testemunho tem seu peso. É nessa articulação que entra em cena toda uma bateria de suspeitas.

2. A especificidade do testemunho consiste no fato de que a asserção de realidade é inseparável de seu acoplamento com a autodesignação do sujeito que testemunha²³. Desse acoplamento procede a fórmula típica do testemunho: eu estava lá. O que se atesta é indivisamente a realidade da coisa passada e a presença do narrador nos locais da ocorrência. E é a testemunha que de início se declara testemunha. Ela nomeia a si mesma. Um triplo dêitico pontua a autodesignação: a primeira pessoa do

22 Cf. adiante a nota de orientação do capítulo 2 e a do capítulo 3.

23 O ato de linguagem pelo qual a testemunha atesta seu envolvimento pessoal traz uma confirmação estrondosa da análise proposta mais acima (primeira parte, capítulo 3) da atribuição a si mesmo da lembrança: já então, tratava-se de uma espécie de antepredicativa de autodesignação.

singular, o tempo passado do verbo e a menção ao lá em relação ao aqui. Esse caráter auto-referencial é por vezes sublinhado por certos enunciados introdutórios que servem de “prefácio”. Esses tipos de asserções ligam o testemunho pontual a toda a história de uma vida. Ao mesmo tempo, a autodesignação faz aflorar a opacidade inextricável de uma história pessoal que foi ela própria “enredada em histórias”. É por isso que a impressão afetiva de um acontecimento capaz de tocar a testemunha com a força de um golpe não coincide necessariamente com a importância que lhe atribui o receptor do testemunho.

3. A autodesignação se inscreve numa troca que instaura uma situação dialogal. É diante de alguém que a testemunha atesta a realidade de uma cena à qual diz ter assistido, eventualmente como ator ou como vítima, mas, no momento do testemunho, na posição de um terceiro com relação a todos os protagonistas da ação²⁴. Essa estrutura dialogal do testemunho ressalta de imediato sua dimensão fiduciária: a testemunha pede que lhe dêem crédito. Ela não se limita a dizer: “Eu estava lá”, ela acrescenta: “Acreditem em mim.” A autenticação do testemunho só será então completa após a resposta em eco daquele que recebe o testemunho e o aceita; o testemunho, a partir desse instante, está não apenas autenticado, ele está acreditado. É o credenciamento, enquanto processo em curso, que abre a alternativa da qual partimos entre a confiança e a suspeita. Pode ser mobilizada toda uma lista de argumentos de dúvida, que a psicologia judiciária, evocada no início, alimenta com razões bem ponderadas: essa lista pode referir-se às condições mais comuns para a má percepção, a má retenção, a má reconstituição. Entre estas últimas deve-se levar em conta o intervalo de tempo tão favorável àquilo que Freud denomina, em *A Interpretação dos sonhos*, a “elaboração secundária”; a lista pode dirigir-se de forma mais inquietante aos méritos pessoais da testemunha que fazem com que se costume acreditar nela, como oportunidades semelhantes, servindo de precedentes, e a reputação comum da testemunha inclinam a fazer; nesse caso, o credenciamento equivale à autenticação da testemunha a título pessoal. Daí resulta o que se chama sua confiabilidade, cuja apreciação se deixa assimilar à ordem das grandezas intensivas e comparadas.

4. A possibilidade de suspeitar cria por sua vez um espaço de controvérsia no qual vários testemunhos e várias testemunhas se vêem confrontados. Sob certas condições gerais de comunicação, esse espaço pode ser chamado espaço público; é nesse contexto que uma crítica do testemunho se enxerta em sua prática. A testemunha de alguma forma antecipa essas circunstâncias acrescentando uma terceira cláusula a sua declaração: “Eu estava lá”, diz ela; “Acreditem em mim”, acrescenta, e: “Se não acreditam em mim, perguntem a outra pessoa”, profere ela, às vezes com uma ponta de desafio.

24 É Benveniste observa em *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris, Éd. de Minuit, 1969) que no direito romano a palavra *testis*, derivada de *tertius*, designa as pessoas terceiras encarregadas de assistir a um contrato oral e habilitadas a autenticar essa transação (apud Dulon, *Le Témoin oculaire*, *op. cit.*, p. 43).

A testemunha é então a pessoa que aceita ser convocada e responder a um chamado eventualmente contraditório.

5. Insere-se então uma dimensão suplementar de ordem moral destinada a reforçar a credibilidade e a confiabilidade do testemunho, a saber, a disponibilidade da testemunha de reiterar seu testemunho. A testemunha confiável é aquela que pode manter seu testemunho no tempo. Essa manutenção aproxima o testemunho da promessa, mais precisamente da promessa anterior a todas as promessas, a de manter sua promessa, de manter a palavra. O testemunho vem assim unir-se à promessa em meio aos atos de discurso que especificam a ipseidade em sua diferença da simples mesmidade, aquela do caráter, ou melhor, da fórmula genética, imutável da concepção à morte do indivíduo, alicerce biológico de sua identidade²⁵. A testemunha deve ser capaz de responder por suas afirmações diante de quem quer que lhe peça contas delas.

6. Essa estrutura estável da disposição a testemunhar faz do testemunho um fator de segurança no conjunto das relações constitutivas do vínculo social; por sua vez, essa contribuição da confiabilidade de uma proporção importante dos agentes sociais à segurança geral faz do testemunho uma instituição²⁶. Pode-se falar aqui de instituição natural, mesmo que a expressão tenha a aparência de um oxímoro. Ela é útil para distinguir essa certificação em comum de uma narrativa na conversação comum dos usos técnicos, “artificiais”, em que consistem de um lado o arquivamento no âmbito de instituições determinadas, de outro a prestação do testemunho regulamentada pelos procedimentos processuais no recinto do tribunal. Lancei mão de uma expressão paralela para distinguir o exercício ordinário da rememoração dos artifícios da memorização cultivada na *ars memoriae*: pudemos assim opor a memória natural à memória artificial. O que faz a instituição é inicialmente a estabilidade do testemunho pronto a ser reiterado, em seguida a contribuição da confiabilidade de cada testemunho à segurança do vínculo social na medida em que este repousa na confiança na palavra de outrem²⁷. Gradativamente, esse vínculo fiduciário se estende a todas as trocas, contratos e pactos, e constitui o assentimento à palavra de outrem, princípio do vínculo social, a tal ponto que ele se torna um *habitus* das comunidades consideradas, e até uma regra de prudência: começar por confiar na palavra de

25 Sobre a distinção entre ipseidade e mesmidade, cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 167-180 (da reedição de 1996). Sobre a promessa, leia-se Henrik Von Wright, “On promises”, in *Philosophical Papers I*, 1983, pp. 83-99: “garantir” que tal coisa ocorreu, certificá-lo, equivale a uma “promessa a respeito do passado”.

26 Registro aqui o completo acordo com Renaud Dulong quando trata do testemunho ocular como de uma “instituição natural” (Dulong, *Le Témoin oculaire*, op. cit., pp. 41-69). O autor nota a proximidade de suas análises com a da sociologia fenomenológica de Alfred Schutz em *The Phenomenology of the Social World*, op. cit., e com a teoria do espaço público de Hannah Arendt.

27 É o uso que Von Wright fez do termo “instituição” em “On promises”. Esse uso está próximo das noções de jogos de linguagem e de “formas de vida” em Wittgenstein.

outrem, em seguida duvidar, se fortes razões inclinarem a isso. Em meu vocabulário, trata-se de uma competência do homem capaz: o crédito outorgado à palavra de outrem faz do mundo social um mundo intersubjetivamente compartilhado. Esse compartilhamento é o componente principal do que podemos chamar “senso comum”. É ele que é duramente afetado quando instituições políticas corrompidas instauram um clima de vigilância mútua, de delação, no qual as práticas mentirosas solapam as bases da confiança na linguagem. Reencontramos aqui, expandida até as dimensões das estruturas de comunicação de toda uma sociedade, a problemática da memória manipulada evocada mais acima²⁸. O que a confiança na palavra de outrem reforça, não é somente a interdependência, mas a similitude em humanidade dos membros da comunidade. O intercâmbio das confianças especifica o vínculo entre seres semelhantes. Isso deve ser dito *in fine* para compensar o excesso de ênfase no tema da diferença em muitas teorias contemporâneas da constituição do vínculo social. A reciprocidade corrige a insubstituibilidade dos atores. A troca recíproca consolida o sentimento de existir em meio a outros homens — *inter homines esse* —, como gosta de dizer Hannah Arendt. Esse entremeio dá margem ao *dissensus* tanto quanto ao *consensus*. E é mesmo o *dissensus* que a crítica dos testemunhos potencialmente divergentes vai colocar no caminho do testemunho até o arquivo. Em conclusão, é da confiabilidade, e, portanto, da atestação biográfica de cada testemunha considerada uma a uma que depende, em última instância, o nível médio de segurança de linguagem de uma sociedade. É contra esse fundo de confiança presumida que se destaca de maneira trágica a solidão das “testemunhas históricas” cuja experiência extraordinária mostra as limitações da capacidade de compreensão mediana, comum. Há testemunhas que jamais encontram a audiência capaz de escutá-las e entendê-las²⁹.

28 Cf. acima, primeira parte, pp. 93-99.

29 A pressuposição de um mundo comum é relativamente fácil de formular na medida em que se trata de um mundo de percepções comuns. Essa situação simplificada é aquela postulada por Melvin Pollner em “Événement et monde commun”, subtítulo dado a “Que s’est-il réellement passé?”, in J.-L. Petit (dir.), *L’Événement en perspective*, Paris, EHESS, col. “Raisons pratiques”, 1991, pp. 75-96. O senso comum é aí definido pela pressuposição de um mundo compartilhado possível: “Chamaremos de idioma da razão ordinária (*an idiom of mundane reason*) o conjunto constituído por essa suposição e pelas operações de inferência que permite” (Pollner, art. cit., p. 76). É, com efeito, essa pressuposição tida por “incorrigível”, não falsificável, que permite ao mesmo tempo discernir as discordâncias e considerá-las como enigmas (*puzzles*) redutíveis mediante procedimentos de sagacidade. Tratando-se de um mundo cultural, os critérios do acordo são mais difíceis de estabelecer. É muito mais problemático afirmar que as discordâncias são distorções. Seria esse o caso se adotássemos ingenuamente os dois paradigmas denunciados acima do registro segundo o modelo da câmera e da isenção do observador. A suposição de um mundo compartilhado possível torna-se então ideal de concórdia mais que de concordância. Esse ideal é então a pressuposição de um gênero de vida compartilhado contra o fundo de um único mundo de percepção. Na medida em que os acontecimentos atestados pelos quais se interessam os historiadores são acontecimentos tidos como importantes, significativos, eles transbordam da esfera perceptiva e adentram a das opiniões; o senso comum presumido é um mundo dóxico particularmente frágil que dá lugar a discordâncias que são desacordos, disputas, que dão lugar a controvérsias. É sob essa condição que se coloca a questão da plausibilidade dos argumentos adiantados pelos protagonistas. Abre-se assim espaço à lógica argumentativa do historiador e do juiz. Mas a dificuldade

IV. O arquivo

O momento do arquivo é o momento do ingresso na escrita da operação historiográfica. O testemunho é originariamente oral; ele é escutado, ouvido. O arquivo é escrita; ela é lida, consultada. Nos arquivos, o historiador profissional é um leitor.

Antes do arquivo consultado, constituído, há o arquivamento³⁰. Ora, este constitui uma ruptura em um trajeto de continuidade. O testemunho, dissemos, proporciona uma sequência narrativa à memória declarativa. Ora, é próprio da narrativa poder ser destacada de seu narrador, como insiste sem trégua uma crítica literária de verniz estruturalista. Mas o fenomenólogo não fica atrás: entre o dizer e o dito de toda enunciação, um sutil desnível se cava, que permite que o enunciado, o dito das coisas ditas, siga uma carreira que se pode dizer, em sentido estrito, literária. A composição da trama de uma história contada vem, além disso, reforçar a autonomia semântica de um texto, à qual a composição em forma de obra proporciona a visibilidade da coisa escrita³¹.

de escuta dos testemunhos dos sobreviventes de campos de extermínio constitui talvez o mais inquietante questionamento da tranquilizadora coesão do pretense mundo comum do sentido. Trata-se de testemunhos “extraordinários”, no sentido em que excedem a capacidade de compreensão “ordinária”, comparável ao que Pollner acaba de chamar *mundane reason*. A esse respeito, as reflexões desanimadoras de Primo Levi em *Si c'est un homme. Souvenirs* (ed. orig., Turim, Einaudi, 1947; trad. franc. de Martine Schruoffenegger, Paris, Julliard, 1987; reed., 1994), e mais ainda em *Les Naufragés et les Rescapés* (ed. orig., Turim, Einaudi, 1986; trad. franc. de André Maugé, Paris, Gallimard, 1989), nos dão o que pensar.

30 Esse momento do arquivamento do testemunho é marcado na história da historiografia pelo aparecimento da figura do *histôr*, sob os traços de Heródoto, de Tucídides e dos outros historiadores gregos, e depois latinos. Evoquei mais acima (Nota de orientação, p. 149, n. 5), na esteira de François Hartog, a linha de ruptura entre o aedo ou o rapsodo e o *histôr*. O mesmo autor precisa, dentro dessa perspectiva, a relação entre o *histôr* e a testemunha. Antes dele, É. Benveniste havia insistido na continuidade entre o juiz que resolve os conflitos e a testemunha ocular: “Para nós, o juiz não é a testemunha; essa variação de sentido atrapalha a análise da passagem. Mas é exatamente porque o *histôr* é a testemunha ocular, o único que resolve o debate, que podemos atribuir ao *histôr* o sentido de ‘aquele que resolve por meio de um julgamento sem apelação sobre uma questão de boa fé’” (*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, op. cit., t. II, citado por F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, op. cit., p. IX). Sem dúvida, seria preciso distinguir aqui aquele que dá o testemunho e aquele que o recebe, essa testemunha que se tornou juiz. Nessa linha, Hartog aprofunda a separação entre o *histôr* e a testemunha ocular intercalando entre a simples visão e a “exposição” da investigação uma cadeia de “marcas de enunciação”: eu vi, escutei, digo, escrevo (*ibid.*, p. 298). Esse jogo da enunciação ocorre assim entre o olho e o ouvido (*ibid.*, p. 274), entre dizer e escrever (*ibid.*, pp. 270-316), tudo isso na ausência de sanção por um mestre da verdade (*ibid.*, p. XIII). A escritura constitui nesse sentido a marca decisiva: sobre ela se enxertam todas as estratégias narrativas de onde provém “a capacidade da narrativa de fazer crer” (*ibid.*, p. 302). Retornaremos a essa tese por ocasião da discussão do conceito de representação historiadora (cf. adiante, pp. 302-369).

31 P. Ricœur, *Du texte à l'action: essais d'herméneutique* 2, Paris, Éd. du Seuil, col. “Esprit”, 1986.

A esses traços de escrituralidade que possui em comum com a narrativa, o testemunho acrescenta traços específicos ligados à estrutura de troca entre aquele que o dá e aquele que o recebe: em virtude do caráter reiterável que lhe confere o estatuto da instituição, o testemunho pode ser tomado por escrito, prestado. O depoimento é por sua vez a condição de possibilidade de instituições específicas dedicadas à coleta, à conservação, à classificação de uma massa documental tendo em vista a consulta por pessoas habilitadas. O arquivo apresenta-se assim como um lugar físico que abriga o destino dessa espécie de rastro que cuidadosamente distinguimos do rastro cerebral e do rastro afetivo, a saber, o rastro documental. Mas o arquivo não é apenas um lugar físico, espacial, é também um lugar social. É sob este segundo ângulo que Michel de Certeau trata dele no primeiro dos três painéis sobre o que, antes de mim, ele denominou operação historiográfica³². Relacionar um produto a um lugar constitui, diz ele, a primeira tarefa de uma epistemologia do conhecimento histórico: “Considerar a história como uma operação, será tentar, de um modo necessariamente limitado, compreendê-la como a relação entre um lugar (uma conscrição, um meio, uma profissão), procedimentos de análise (uma disciplina) e a construção de um texto (uma literatura)” (*L'Écriture de l'histoire*, p. 64). Essa idéia de lugar social de produção comporta um objetivo crítico dirigido contra o positivismo, crítica que Certeau compartilha com R. Aron na época em que este escrevia *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938). Mas, diferentemente deste último, que sublinha “a dissolução do sujeito”, Certeau enfatiza menos a subjetividade dos autores, as decisões pessoais do que o não-dito do estatuto social da história enquanto instituição do saber. Desse modo, ele se distingue também de Max Weber que, em *Le Savant et le Politique*, “isentava”, afirma ele, o poder dos eruditos das restrições da sociedade política. De encontro a esse recalco da relação com a sociedade que engendra o não-dito do “lugar” de onde o historiador fala, Certeau denuncia, à maneira de J. Habermas, na época em que este defendia uma “repolitização” das ciências humanas, a apropriação da linguagem por um sujeito plural que supostamente “exprime” o discurso da história: “Nisto se confirmam a prioridade do discurso histórico sobre cada obra historiográfica particular, e a relação desse discurso com uma instituição social” (“Productions du lieu”, in *L'Écriture de l'histoire*, pp. 71-72).

Não basta, contudo, recolocar os historiadores na sociedade para dar conta do processo que constitui um objeto distinto para a epistemologia, a saber, nos termos do próprio Certeau, o processo que conduz “da reunião dos documentos à redação do

32 “O gesto que reduz as idéias a lugares é [...] um gesto de historiador. Compreender, para ele, é analisar em termos de produções localizáveis o material que cada método inicialmente estabeleceu com base em seus próprios critérios de pertinência” (“L'opération historiographique”, in *L'Écriture de l'histoire*, op. cit., p. 63; uma parte desse estudo havia sido publicada em J. Le Goff e P. Nora [dir.], *Faire de l'histoire*, op. cit., t. 1, pp. 3-41, sob o título “L'opération historique”).

livro” (*op. cit.*, p. 75). A arquitetura em múltiplos níveis dessas unidades sociais que constituem os arquivos reclama uma análise do ato de inserção em arquivo, de arquivamento, suscetível de ser localizado numa cadeia de operações veritativas, tendo por termo provisório o estabelecimento da prova documental³³. Antes da explicação, no sentido preciso do estabelecimento das respostas em “porque” às perguntas em “por quê?”, há o estabelecimento das fontes, o qual, como diz Certeau com propriedade, consiste em “redistribuir o espaço” que os colecionadores de “raridades”, para falar como Foucault, já haviam quadriculado. Certeau chama de “lugar” “o que permite e o que proíbe” (*op. cit.*, p. 78) essa ou aquela espécie de discurso em que se enquadram as operações propriamente cognitivas.

Esse gesto de separar, de reunir, de coletar é o objeto de uma disciplina distinta, a arquivística, à qual a epistemologia da operação histórica deve a descrição dos traços por meio dos quais o arquivo promove a ruptura com o ouvir-dizer do testemunho oral. Naturalmente, se os escritos constituem a porção principal dos depósitos de arquivos, e se entre os escritos os testemunhos das pessoas do passado constituem o primeiro núcleo, todos os tipos de rastros possuem a vocação de ser arquivados. Nesse sentido, a noção de arquivo restitui ao gesto de escrever toda a amplitude que lhe confere o mito do *Fedro*. Pela mesma razão, toda defesa do arquivo permanecerá em suspenso, na medida em que não sabemos, e talvez não saibamos jamais, se a passagem do testemunho oral ao testemunho escrito, ao documento de arquivo, é, quanto a sua utilidade ou seus inconvenientes para a memória viva, remédio ou veneno — *pharmakon*...

Proponho recolocar no quadro dessa dialética entre memória e história as notações que eu dedicava à noção de arquivo em *Tempo e narrativa*³⁴. Aqui a ênfase será dada aos traços por meio dos quais o arquivo promove a ruptura com o ouvir-dizer do testemunho oral. Assume o primeiro plano a iniciativa de uma pessoa física ou jurídica que visa a preservar os rastros de sua própria atividade; essa iniciativa inaugura o ato de fazer história. Vem em seguida a organização mais ou menos sistemática do fundo assim posto de lado. Ela consiste em medidas físicas de preservação e em operações lógicas de classificação dependentes quando necessário de uma técnica elevada ao nível arquivístico. Ambos os procedimentos são postos a serviço do terceiro momento, o da consulta do fundo dentro dos limites das regras que lhe autorizam o acesso³⁵.

33 Certeau trata do estabelecimento dos “documentos” no quadro da segunda operação historiográfica que ele coloca sob o título “Une pratique” e o subtítulo “L’établissement des sources ou la redistribution de l’espace” (Certeau, *L’Écriture de l’histoire*, *op. cit.*, pp. 84-89). “Em história, tudo começa com o gesto de separar, de reunir, de transformar assim em ‘documentos’ certos objetos distribuídos de outra forma. Essa nova distribuição cultural é o primeiro trabalho” (*ibid.*, p. 84).

34 P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*

35 Françoise Hildesheimer, *Les Archives de France. Mémoire de l’histoire*, Paris, Honoré Champion, 1997. Jean Favier e Danièle Neirinck, “Les archives”, in François Bedarida, *L’Histoire et le Métier d’historien en France, 1945-1995*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l’homme, 1995, pp. 89-110. Os autores adotam a definição de arquivos, especialmente ampla, dada pela lei francesa de 1979: “Os arquivos são o conjunto dos documentos, independentemente de sua data, de sua forma e

Se considerarmos, com todas as ressalvas que faremos mais adiante, que o essencial de um fundo de arquivos consiste em textos, e se desejarmos realmente nos atermos àqueles, dentre esses textos, que são testemunhos deixados pelos contemporâneos que tiveram acesso ao fundo, a mudança de estatuto do testemunho falado ao de arquivo constitui a primeira mutação historiadora da memória viva submetida a nosso exame. Pode-se então dizer desses testemunhos escritos o que diz o *Fedro* dos “discursos escritos”: “Outra coisa: quando de uma vez por todas foi escrito, cada discurso vai rolar de um lado para outro e passar indiferentemente por aqueles que o compreendem, como por aqueles que não se interessam por ele; ademais, ele não sabe quem são aqueles a quem deve ou não se dirigir. Se, por outro lado, se elevarem a seu respeito vozes discordantes e se ele for injustamente injuriado, ele precisa sempre do socorro de seu pai, pois é incapaz de defender-se ou de salvar-se sozinho” (275d,e). Em certo sentido, é exatamente assim: como toda escrita, um documento de arquivo está aberto a quem quer que saiba ler; ele não tem, portanto, um destinatário designado, diferentemente do testemunho oral, dirigido a um interlocutor preciso; além disso, o documento que dorme nos arquivos é não somente mudo, mas órfão; os testemunhos que encerra desligaram-se dos autores que os “puseram no mundo”; estão submetidos aos cuidados de quem tem competência para interrogá-los e assim defendê-los, prestar-lhes socorro e assistência. Na cultura histórica que é a nossa, o arquivo adquiriu autoridade sobre quem o consulta; pode-se falar, como diremos mais adiante, em revolução documental. Em uma fase hoje considerada ultrapassada dos estudos históricos, o trabalho nos arquivos tinha a reputação de embasar a objetividade do conhecimento historiador, assim abrigado da subjetividade do historiador. Para uma concepção menos passiva da consulta dos arquivos, a mudança de signo, que faz do texto órfão um texto dotado de autoridade, está ligada ao acoplamento do testemunho com uma heurística da prova. Esse acoplamento é comum ao testemunho perante o tribunal e ao testemunho recolhido pelo historiador profissional. Pede-se ao testemunho que dê prova. É então o testemunho que presta socorro e assistência ao orador ou ao historiador que o invoca. No que concerne mais especificamente à história, a elevação do testemunho à condição de prova documental marcará esse tempo forte da inversão na relação de assistência que o escrito exerce em relação a essa “memória de apoio”, essa *hupomnēmē*, memória artificial por excelência, à qual o mito consentia apenas um segundo lugar. Independentemente das peripécias da história documental — positivismo ou não — o frenesi documental apoderou-se da época. Evocaremos, em uma fase mais avançada do presente discurso (terceira parte, capítulo 2), o pavor de Yerushalmi confrontado com a maré arquivai, e a exclamação de Pierre Nora: “Arquivem, arquivem, sempre sobrá algo!” Assim reerguido de sua indignidade e votado à insolência, tornou-se o *pharmakon* do documento arquivado mais veneno que remédio?

de seu suporte material, produzidos ou recebidos por toda pessoa física ou jurídica e por todo serviço ou órgão público ou privado no exercício de sua atividade” (art. cit., p. 93).

Sigamos o historiador até os arquivos. Nós o faremos na companhia de Marc Bloch, que provavelmente foi o historiador que com mais propriedade delimitou o lugar do testemunho na construção do fato histórico³⁶. O recurso da história ao testemunho não é fortuito. Está fundado na própria definição do objeto da história: não é o passado, não é o tempo, são “os homens no tempo”. Por que não o tempo? A princípio porque ele é o meio, “o plasma onde estão imersos os fenômenos e como que o lugar de sua inteligibilidade” (Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, p. 52). (Dito de outra forma, como foi explicado mais acima, o tempo enquanto tal constitui uma das condições formais da efetividade histórica); em seguida, porque ele retorna como variável em meio aos objetos por conta de seus ritmos, como devia verificá-lo a problemática braudeliana dos tempos sociais; além disso, a natureza física também se desenvolve no tempo, e nesse sentido amplo tem uma história; enfim, porque a fascinação pelas origens — esse “ídolo das origens” — se deve à tematização direta e exclusiva do tempo; é por isso que a referência aos homens deve figurar na definição. Mas trata-se dos “homens no tempo”, o que implica uma relação fundamental entre o presente e o passado. É graças a essa dialética — “compreender o presente pelo passado” e, correlativamente, “compreender o passado pelo presente” — que a categoria do testemunho entra em cena na condição de rastro do passado no presente. O rastro é, assim, o conceito superior sob cuja égide Marc Bloch coloca o testemunho. Ele constitui o operador, por excelência, de um conhecimento “indireto”.

Marc Bloch divide em dois painéis seu exame das relações da história com o testemunho.

O primeiro tem o título de “observação histórica” (capítulo 2). O segundo, o de “crítica” (capítulo 3).

Se se pode falar de observação em história, é porque o rastro é para o conhecimento histórico o que a observação direta ou instrumental é para as ciências naturais. O testemunho figura aí na condição de primeira subcategoria; ele traz de imediato a marca que distingue seu emprego na história de seu emprego nas trocas ordinárias nas quais predomina a oralidade. É um rastro escrito, aquele que o historiador encontra nos documentos de arquivos. Enquanto nas trocas ordinárias o testemunho e sua recepção são globalmente contemporâneos, na história o testemunho se inscreve na relação entre o passado e o presente, no movimento da compreensão de um pelo outro. A escrita é, então, a mediação de uma ciência essencialmente retrospectiva, de um pensamento “às avessas”.

Mas existem rastros que não são “testemunhos escritos” e que dependem igualmente da observação histórica, a saber, os “vestígios do passado” (*op. cit.*, p. 70) que fazem a felicidade da arqueologia: cacos, ferramentas, moedas, imagens pintadas ou esculpidas, mobiliário, objetos funerários, restos de moradias, etc. Pode-se, por exten-

36 Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, prefácio de Jacques Le Goff, Paris, Masson, Armand Colin, 1993-1997 (1ª ed., Paris, Armand Colin, 1974, prefácio de Georges Duby). A redação da obra, composta na solidão, longe das bibliotecas, foi interrompida pela prisão do grande historiador, conduzido a seu destino.

são, chamá-los “testemunhos não-escritos”, correndo o risco de uma confusão com os testemunhos orais a cuja sorte retornaremos mais adiante³⁷. Veremos, além disso, os testemunhos repartirem-se entre testemunhos voluntários, destinados à posteridade, e aqueles das testemunhas a contragosto, alvos da indiscrição e do apetite do historiador³⁸. Essa cadeia de definições — ciência dos homens no tempo, conhecimento por rastros, testemunhos escritos e não-escritos, testemunhos voluntários e involuntários — assegura o estatuto da história como ofício e do historiador como artesão. Finalmente, “é nas testemunhas a contragosto que a investigação, no curso de seus progressos, foi levada a depositar cada vez mais sua confiança” (*op. cit.*, p. 75). Com efeito, à parte as confissões, as autobiografias e outros diários, os documentos oficiais, os papéis secretos de chancelaria e alguns relatos confidenciais de chefes militares, os documentos de arquivos provêm em sua maioria de testemunhas a contragosto. A disparidade dos materiais que povoam os arquivos é de fato imensa. Seu domínio reclama técnicas eruditas, ou mesmo a prática de disciplinas auxiliares precisas e a consulta de guias diversos para reunir os documentos necessários à investigação. O historiador profissional é aquele que tem sempre em mente a pergunta: “Como posso saber o que vou dizer-lhes?” (*op. cit.*, p. 82)³⁹. Essa disposição de espírito define a história como “investigação”, segundo a etimologia grega da palavra.

No seio da observação, essa relação com os “testemunhos do tempo” (*op. cit.*, p. 69) — esses “dizeres de outrem” conservados nos arquivos — basta para traçar duas linhas de contraste: uma passa entre a história e a sociologia, a outra atravessa a história dividindo-a entre duas atitudes metodológicas opostas. A sociologia, aquela de Durkheim, enquanto indiferente ao tempo, nos inclina a ver na mudança um resíduo que ela confia por condescendência aos historiadores. A defesa da história será, nesse aspecto, necessariamente uma defesa do acontecimento, essa contraparte privilegiada do testemunho, como diremos mais adiante (é na linha de pensamento traçada por Marc Bloch que se inscreverá o discurso de Pierre Nora em favor do “retorno do acontecimento”). A luta entre história e sociologia será dura e por vezes impiedosa, mesmo que Marc Bloch admita ter aprendido com os sociólogos “a pensar [...] de modo menos banal”. A segunda linha divisória é aquela que opõe um método lucidamente reconstrutivo, em razão de seu relacionamento ativo

37 Proporei mais adiante reforçar a distinção entre as duas espécies de testemunho, escritos e não-escritos, comparando a segunda da noção de indício e de conhecimento indiciário proposta por Carlo Ginzburg.

38 “O bom historiador, por sua vez, parece o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, ele sabe que se encontra sua caça” (Bloch, *Apologie pour l'histoire*, *op. cit.*, p. 51).

39 Será preciso evocar, além disso, a fragilidade física dos documentos de arquivos, as catástrofes naturais e as catástrofes históricas, os pequenos e grandes desastres da humanidade? Retornaremos a isso quando chegar o momento, ao falarmos do esquecimento como apagamento dos rastros, particularmente os documentais (cf. terceira parte, pp. 428-435).

com os rastros, a um método que Marc Bloch tacha de “positivismo”, o de seus mestres Seignobos e Langlois, cuja preguiça mental ele ridiculariza⁴⁰.

O segundo painel sobre o qual prossegue o exame das relações da história com os testemunhos escritos e não-escritos é o da “crítica”. Esse termo especifica a história como ciência. É claro que a contestação e o confronto existem entre os homens fora dos procedimentos jurídicos e dos da crítica histórica. Mas só a submissão a prova dos testemunhos escritos, junto com a dos outros rastros que são os vestígios, tem dado lugar a uma crítica em um sentido digno desse nome. De fato, foi na esfera histórica que a própria palavra crítica apareceu com o sentido de corroboração dos dizeres de outrem, antes de assumir a função transcendental que lhe atribuirá Kant no plano da exploração dos limites da faculdade de conhecer. A crítica histórica abriu para si um caminho difícil entre a credulidade espontânea e o ceticismo de princípio dos pirrônicos. E além do simples bom senso. Podemos fazer remontar a Lorenzo Valla, *A doação de Constantino*, o nascimento da crítica histórica⁴¹. Sua idade de ouro é ilustrada

40 Terá Charles Seignobos realmente dito: “É muito útil propor questões a si mesmo, mas muito perigoso respondê-las”? Marc Bloch, que duvida dessas palavras embora as cite, resolve acrescentar: “Não se trata aqui certamente da fala de um fanfarrão. Porém, se uns físicos não tivessem sido tão intrépidos, em que pé estaria a física?” (Bloch, *Apologie pour l'histoire*, op. cit., p. 45.)

41 Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin* (Sur la “Donation de Constantin”, à lui faussement attribuée et mensongère, circa 1440), trad. franc. de Jean-Baptiste Giard, Paris, Les Belles Lettres, 1993, prefácio de Carlo Ginzburg. Esse texto fundador da crítica histórica coloca um problema de leitura e de interpretação na medida em que faz “coexistir na mesma obra retórica e filologia, diálogo fictício e discussão minuciosa das provas documentais” (Ginzburg, op. cit., p. XV). É preciso remontar à *Retórica de Aristóteles* para encontrar um modelo retórico para o qual as provas (*ta tekmeria*) (1354a) dependem da racionalidade própria da retórica, em torno das noções de “persuasivo” e de “provável”. É claro que Aristóteles tinha em vista a forma judiciária da retórica, encarregada, entre as “ações humanas” (*ta prattonta*) (1357a), das ações passadas (1358b), ao contrário da retórica deliberativa, a mais nobre, encarregada das ações futuras, e da retórica epidêitica que rege o louvor e a censura das ações presentes. Esse modelo foi transmitido aos eruditos do Renascimento italiano por Quintiliano, bem conhecido de Valla, na *Institutio oratoria*, cujo Livro V contém um amplo desenvolvimento a respeito das provas, entre as quais se encontram os documentos (*tabulae*), tais como os testamentos e papéis oficiais. “O *Decreto de Constantino*, observa Ginzburg, podia muito bem entrar nessa última categoria” (Ginzburg, op. cit., p. XVI). Reposicionada contra esse pano de fundo, a mistura dos gêneros na escrita de Valla é menos surpreendente. Ela é feita em duas partes. Na primeira, Valla sustenta que a doação de boa parte das possessões imperiais que Constantino teria feito ao papa Silvestre não é absolutamente plausível; essa parte retórica organiza-se em torno do diálogo fictício entre Constantino e o papa Silvestre. Na segunda, Valla argumenta, com base em muitas provas lógicas, estilísticas e do tipo “antiquário”, para demonstrar que o documento sobre o qual se fundamenta a doação (o pretense *Decreto de Constantino*) é falso. Partindo da confissão de que “a distância entre o Valla polemista e retórico e o Valla iniciador da crítica histórica moderna parece impossível de cobrir” (Ginzburg, op. cit., p. XI), Ginzburg polemiza contra contemporâneos seus que, na esteira de Nietzsche, recorrem à retórica como a uma máquina de guerra cética contra o pretense positivismo tenaz dos historiadores. Para preencher esse abismo e reencontrar um uso apropriado à historiografia da noção de prova, Ginzburg propõe remontar àquele momento precioso em que, no prolongamento de Aristóteles e de Quintiliano, retórica e prova não estão dissociadas. A retórica tem de seu lado a racionalidade que lhe é própria; quanto à prova em história, como o demonstra o importante artigo de Ginzburg sobre o “paradigma indiciário” que discuto mais adiante, ela não obedece principalmente ao modelo galileiano do qual procede a versão positiva ou metodológica da prova documental. Por isso a dívida

por três grandes nomes: o jesuíta Papebroeck, da congregação dos bollandistas, fundador da hagiografia científica, dom Mabillon, o beneditino de Saint-Maur, fundador da diplomática, Richard Simon, o oratoriano que marca os começos da exegese bíblica crítica. A esses três nomes é preciso acrescentar o de Spinoza e seu *Tratado teológico-político* e o de Bayle, o duvidador de múltiplos alvos. Será preciso, além disso, evocar Descartes? Não, se sublinharmos o aspecto matemático do *Método*, sim, se compararmos a dúvida dos historiadores à dúvida metodológica cartesiana⁴². A “luta com o documento”, como diz Marc Bloch com propriedade, está fundada. Sua estratégia principal consiste em examinar as fontes a fim de distinguir o verdadeiro do falso, e, para tanto, em “fazer falar” testemunhas das quais se sabe que podem enganar-se ou mentir, não para confundi-las, mas “para compreendê-las” (*op. cit.*, p. 94).

A essa crítica devemos uma cartografia ou uma tipologia dos “maus testemunhos” (*ibid.*), cujos resultados poderíamos comparar com os do *Tratado das provas judiciais* de J. Bentham, que Marc Bloch pode ter conhecido, mas em relação ao qual a crítica historiadora, sob todos os aspectos, está bem na dianteira⁴³.

O percurso de Marc Bloch é exemplar. Partindo do fato da impostura, como logro planejado sobre o fundo, ele passa às razões para mentir, mistificar e fraudar que podem ser as de indivíduos engenhosos, fraudadores interessados, ou as que são comuns numa época propícia às fabulações. Ele considera em seguida as formas mais insidiosas do logro: remanejamentos sorrateiros, interpolações hábeis. É dado espaço aos erros involuntários e às imprecisões propriamente patológicas que dependem da psicologia do testemunho (uma observação interessante: as contingências dos acontecimentos são mais propícias ao erro do que os móveis íntimos dos destinos humanos). Marc Bloch não hesita em tirar partido de sua experiência de combatente nas duas grandes guerras do século XX para comparar sua experiência de historiador, principalmente medievalista, à do cidadão engajado, atento ao papel da propaganda e da censura e aos efeitos perniciosos dos rumores.

Marc Bloch enxerta seu “*Essai d’une logique de la méthode critique*” (*op. cit.*, pp. 107-123) nessa tipologia; esse ensaio desbrava um vasto terreno, trabalhado por muitos depois dele. No centro: o trabalho de comparação e seu jogo de semelhanças e diferenças; a controvérsia ordinária é aqui exemplarmente exposta em forma técnica.

dos historiadores para com Lorenzo Valla é grande: dele procede a erudição beneditina da congregação de Saint-Maur, e a invenção por J. Mabillon da diplomática (cf. Blandine Barret-Kriegel, *L'Histoire à l'âge classique*, Paris, PUF, 1988). Essa busca da veracidade documental é reencontrada nas regras metodológicas de crítica interna e externa das fontes no século XX com a escola metodológica de Monod, Langlois, Seignobos, Lavis, Fustel de Coulanges.

42 Havíamos cruzado com Descartes uma primeira vez por ocasião do declínio e da morte da *ars memoriae* após Giordano Bruno: cf. acima, primeira parte, cap. 2, pp. 81-82.

43 Edição original em francês de Étienne Dumont, Paris, Bossange; trad. ingl., Londres, Baldwin, 1825. A respeito desse tratado de J. Bentham, consulte-se R. Dulong (*Le Témoin oculaire, op. cit.*, pp. 139-152) e Catherine Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, t. I, Bentham et ses précurseurs (1711-1832), textos selecionados e apresentados por Catherine Audard, Paris, PUF, 1999.

Além da interdição elementar da contradição formal — um acontecimento não pode ao mesmo tempo ser e não ser —, a argumentação vai da arte de desmascarar as imperícias dos plagiários, de discernir as inverossimilhanças notórias, até a lógica das probabilidades⁴⁴. Nesse aspecto, Marc Bloch não comete o erro de confundir a probabilidade da produção de um acontecimento — qual seria na história o equivalente da igualdade inicial das possibilidades no jogo de dados? “Na crítica do testemunho, quase todos os dados são viciados” (*op. cit.*, p. 116) — com a probabilidade do juízo de autenticidade produzido pelo leitor de arquivos. Entre o pró e o contra, a dúvida se faz instrumento de conhecimento na avaliação dos graus de verossimilhança da combinação escolhida. Talvez se devesse falar tanto de plausibilidade quanto de probabilidade. Plausível é o argumento digno de ser defendido em uma contestação.

Acabamos de sugeri-lo: resta muito a fazer quanto aos procedimentos de validação da prova e ao critério de coerência externa e interna, e muitos trabalham nesse campo. Pareceu-me oportuno comparar a contribuição de Marc Bloch para essa lógica do método crítico à de Carlo Ginzburg concernente ao “paradigma indiciário”⁴⁵. Com efeito, a análise de Marc Bloch deixa desmarcada a noção de vestígio, evocada a propósito da arqueologia e reduzida rapidamente à noção de testemunho não-escrito. Ora, os vestígios desempenham um papel não desprezível na corroboração dos testemunhos, como o confirmam as perícias policiais e a interpretação dos testemunhos orais ou escritos. Carlo Ginzburg fala aqui de indício e de paradigma indiciário, corajosamente contraposto ao paradigma galileano da ciência.

Duas perguntas se colocam: quais são os usos do indício cuja convergência autoriza os reagrupamentos sob um único paradigma?⁴⁶ Por outro lado, o que dizer *in fine* da relação do indício com o testemunho?

A resposta à primeira pergunta é construída pelo texto. No ponto de partida: a evocação de um hábil apreciador da arte — o famoso Morelli que Freud invoca em seu estudo *O Moisés de Michelangelo* — que recorreu ao exame de detalhes aparentemente negligenciáveis (o contorno dos lóbulos das orelhas) para desmascarar as cópias falsas de pinturas originais. Ora, esse método indiciário fez a felicidade do detetive Sherlock Holmes e, após ele, de todos os autores de romances policiais. Freud reconhece aí uma das fontes da psicanálise, “habilitada a adivinhar as coisas secretas e escondidas a partir de traços subestimados ou que não são levados em conta, a partir do rebotalho da observação” (*Le Moïse de Michel-Ange*). Os lapsos não constituem indícios nesse sentido, quando os controles se afrouxam e deixam escapar signos incongruentes? Pouco a pouco, toda a semiótica médica, com seu conceito de sintoma, se deixa reagrupar sob essa categoria de indício. Em segundo plano se deixa evocar o saber dos

44 “Aqui, a investigação histórica, como tantas outras disciplinas do espírito, cruza em seu caminho a estrada régia da teoria das probabilidades” (Bloch, *Apologie pour l’histoire*, *op. cit.*, p. 115).

45 Carlo Ginzburg, “Traces. Racines d’un paradigme indiciare”, in *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, *op. cit.*, pp. 139-180.

46 A comparação exige do autor uma erudição e uma sutileza sem iguais: para um artigo de umas quarenta páginas, um aparato crítico de cento e trinta entradas.

caçadores de outrora, decifradores de pistas mudas. Em seguida vêm as escritas, e a própria escrita da qual diz Ginzburg que “ela também como a adivinhação designava coisas por meio de coisas” (*Mythes, Emblèmes, Traces*, p. 150). É então toda a semiótica que se revela indiciária. O que permite a esse feixe de disciplinas constituir-se em paradigma? Várias características: a singularidade da coisa decifrada — o caráter indireto da decifração — seu caráter conjectural (termo proveniente da adivinhação)⁴⁷. E eis que surge a história: “Tudo isso explica por que a história nunca conseguiu tornar-se uma ciência galileana. [...] Como o do médico, o conhecimento histórico é indireto, indiciário e conjectural” (*op. cit.*, p. 154). Nisso a escrita, a textualidade, que desmaterializa a oralidade, não muda coisa alguma, pois é ainda e sempre de casos individuais que trata o historiador. É a essa relação com a singularidade que Ginzburg vincula o caráter probabilístico do conhecimento histórico.

O campo aberto pelo paradigma indiciário é imenso: “Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas — rastros, indícios — que permitem decifrá-la. Essa idéia, que constitui o núcleo do paradigma indiciário ou semiótico, progrediu nos domínios mais variados do conhecimento e moldou profundamente as ciências humanas” (*op. cit.*, pp. 177-178).

Coloca-se agora a segunda pergunta: a do lugar do paradigma indiciário de Carlo Ginzburg com relação à crítica do testemunho de Marc Bloch e de seus sucessores. Não penso que seja o caso de escolher entre as duas análises. Ao englobar o conhecimento histórico sob o paradigma indiciário, C. Ginzburg enfraquece seu conceito de indício, que se beneficia ao ser oposto ao de testemunho escrito. Inversamente, o tratamento por M. Bloch dos vestígios como testemunhos não-escritos prejudica a especificidade do testemunho como intermediário da memória em sua fase declarativa e sua expressão narrativa. O indício é referenciado e decifrado; o testemunho é dado e criticado. Certamente, é a mesma sagacidade que preside às duas séries de operações. Mas seus pontos de aplicação são distintos. A semiologia indiciária exerce seu papel de complemento, de controle, de corroboração em relação ao testemunho oral ou escrito, na medida mesma em que os signos que ela decifra não são de ordem verbal: impressões digitais, arquivos fotográficos e, hoje em dia, exames de DNA — essa assinatura biológica do ser vivo — “testemunham” por seu mutismo. Os discursos diferem entre si de maneira diferente que os lóbulos das orelhas.

O benefício da contribuição de C. Ginzburg é então o de estabelecer uma dialética do indício e do testemunho no interior da noção de rastro e de, assim, dar ao conceito de documento toda sua envergadura. Ao mesmo tempo, a relação de complementaridade entre testemunho e indício vem inscrever-se no círculo da coerência interna-externa que estrutura a prova documental.

De um lado, com efeito, a noção de rastro pode ser tida como a raiz comum ao testemunho e ao indício. A esse respeito, sua origem cinegética é significativa: um

47 Essa última característica aparenta a inteligência indiciária, rápida e sutil, à *mētis* dos gregos analisada em M. Détienne e J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence: la mētis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974; 2a ed., col. “Champs”, 1978; 3a ed., 1989.

animal passou por ali e deixou seu rastro. É um indício. Mas, por extensão, o indício pode ser considerado uma escrita na medida em que a analogia da impressão adere originariamente à evocação da marca da letra, para não falar da analogia, também ela primitiva, entre *eikōn*, grafia e pintura, evocada no início de nossa fenomenologia da memória⁴⁸. Além disso, a própria escrita é uma determinada grafia e, nesse aspecto, uma espécie de indício; por outro lado, a grafologia trata da escrita, seu *ductus*, seu trato, segundo o modo indiciário. Inversamente, nesse jogo de analogias, o indício merece ser chamado testemunho não-escrito, à maneira de Marc Bloch. Mas essas trocas entre indícios e testemunhos não devem impedir que se preserve sua diferença de uso. Tudo considerado, o beneficiário da operação seria o conceito de documento, soma dos indícios e dos testemunhos, cuja amplitude final alcança a amplitude inicial do rastro⁴⁹.

Resta o caso limite de certos testemunhos fundamentalmente orais, ainda que escritos na dor, cujo arquivamento é questionado, a ponto de suscitar uma verdadeira crise do testemunho. Trata-se essencialmente dos testemunhos dos que se salvaram dos campos de extermínio da Shoah, chamada de Holocausto no meio anglo-saxônico. Havia sido precedidos pelos dos sobreviventes da Primeira Guerra mundial, mas somente eles levantaram os problemas de que falaremos. Renaud Dulong colocou-os no ponto crítico de sua obra *Le Témoin oculaire: "Témoigner de l'intérieur d'une vie témoignante"*; tal é o título sob o qual ele coloca uma obra como a de Primo Levi, *Les Naufragés et les Rescapés*⁵⁰. Por que esse tipo de testemunho parece constituir uma exceção dentro do processo historiográfico? Porque ele coloca um problema de acolhimento ao qual o arquivamento não responde e parece até inapropriado, provisoriamente incongruente. Trata-se de experiências extremas, propriamente extraordinárias — que abrem para si um difícil caminho ao encontro de capacidades limitadas, ordinárias de recepção, de ouvintes educados para uma compreensão compartilhada. Essa compreensão foi erigida sobre as bases de um senso da semelhança humana no plano das situações, dos sentimentos, dos pensamentos, das ações. Ora, a experiência a ser transmitida é a de uma inumanidade sem comparação com a experiência do homem ordinário. É nesse sentido que se trata de experiências extremas. Assim é antecipado um problema que só encontrará sua plena expressão no fim do percurso

48 Cf. acima, primeira parte, cap. 1.

49 A noção de documento, sob a qual se conjugam as noções de indício e de testemunho, ganha em precisão ao ser posta por sua vez de par com a noção de monumento. J. Le Goff, em um artigo "Documento/monumento" da *Enciclopédia Einaudi*, Turim, Einaudi, vol. V, pp. 34-48, não traduzido na coleção de ensaios *Memória e História*, retrata a aventura cruzada das duas noções: o documento, reputado menos preocupado em exibir a glória do herói, teria inicialmente levado a melhor sobre o monumento, de finalidade laudatória; todavia, para uma crítica ideológica, o documento não se revelaria menos tendencioso que o monumento. Daí a defesa do conceito misto de documento-monumento. Cf. *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, pp. 214-215.

50 Primo Levi, *Les Naufragés et les Rescapés*, *op. cit.* Esse livro, escrito um ano antes do desaparecimento do autor, é uma longa reflexão sobre a obra precedente, *Si c'est un homme...* Leia-se em particular o capítulo de *Les Naufragés et les Rescapés* intitulado "Communiquer".

das operações historiográficas, o da representação historiadora e de seus limites⁵¹. Os limites da inscrição e do arquivamento já são postos à prova, antes dos da explicação e da compreensão. É por isso que se pode falar de crise do testemunho. Para ser recebido, um testemunho deve ser apropriado, quer dizer, despojado tanto quanto possível da estranheza absoluta que o horror engendra. Essa condição drástica não é satisfeita no caso dos testemunhos dos que se salvaram⁵². Uma razão suplementar da dificuldade de comunicar deve-se ao fato de que a testemunha não esteve ela mesma distante dos acontecimentos; ela não “assistiu” a eles; ela mal foi um agente, um ator; ela foi sua vítima. Como “contar sua própria morte”? pergunta Primo Levi. A barreira da vergonha acrescenta-se a todas as demais barreiras. Daí resulta que a própria compreensão esperada deve ser por sua vez julgamento, julgamento imediato, julgamento sem mediação, reprovação absoluta. O que, finalmente, faz a crise do testemunho é que sua irrupção destoa da conquista inaugurada por Lorenzo Valla em *A doação de Constantino*: tratava-se então de lutar contra a credulidade e a impostura; trata-se agora de lutar contra a incredulidade e a vontade de esquecer. Inversão da problemática?

E contudo, mesmo Primo Levi escreve. Ele escreve após Robert Antelme, o autor de *L'Espèce humaine*⁵³, após Jean Améry, o autor de *Par-delà le crime et le châtiment*⁵⁴. Escreveu-se até sobre seus escritos. E nós escrevemos aqui sobre a enunciação da impossibilidade de comunicar e sobre o imperativo impossível de testemunhar de que, contudo, eles dão testemunho. Além disso, esses testemunhos diretos encontram-se progressivamente enquadrados, mas não absorvidos, pelos trabalhos de historiadores do tempo presente e pela publicidade dos grandes processos criminais cujas sentenças caminham lentamente na memória coletiva e cujo preço são rudes *dissensus*⁵⁵. É por isso que, ao falar dessas “narrativas diretas”, não falarei como R. Dulong de “alergia à historiografia” (*Le Témoin oculaire*, p. 219). A “alergia à explicação em geral” (*op. cit.*, p. 220), que é certa, provoca antes uma espécie de curto-circuito entre o momento do testemunho, no limiar da operação histórica, e o momento da representação em sua expressão por escrito, por cima das etapas do arquivamento, da explicação e até mesmo da compreensão. Mas é no mesmo espaço público da historiografia que se desenrola a crise do testemunho após Auschwitz.

51 É o título da obra organizada por Saul Friedlander, *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge, Mass., e Londres, Harvard University Press, 1992; reed. 1996 (cf. adiante, cap. 3).

52 Primo Levi evoca a esse respeito “a angústia, inscrita em cada um de nós, da ‘balbúrdia’, do universo deserto e vazio, esmagado sob o espírito de Deus, mas do qual o espírito do homem está ausente: ou ainda não nascido, ou já extinto” (*Les Naufragés et les Rescapés*, pp. 83-84 da reedição de 1994; apud R. Dulong, *Le Témoin oculaire*, *op. cit.*, p. 95).

53 R. Antelme, *L'Espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957.

54 J. Améry, *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable*, Paris, Actes Sud, 1995.

55 Cf. adiante, terceira parte, cap. 1.

V. A prova documental

Voltemos ao historiador nos arquivos. Ele é seu destinatário na medida em que rastros foram conservados por uma instituição com o fim de serem consultados por quem esteja habilitado a isso, segundo as regras sobre o direito de acesso, os prazos de consulta variando conforme a categoria de documentos.

Coloca-se nesse estágio a noção de prova documental, que designa a porção de verdade histórica acessível nessa etapa da operação historiográfica. Duas perguntas: o que é provar para um documento ou um maço de documentos? — e o que é assim provado?

A resposta à primeira pergunta está amarrada ao ponto de articulação da fase documental com a fase explicativa e compreensiva, e, além desta, com a fase literária da representação. Se um papel de prova pode ser atribuído aos documentos consultados, é porque o historiador vem aos arquivos com perguntas. As noções de questionamento e de questionário são, assim, as primeiras que devem ser colocadas na elaboração da prova documental. É armado de perguntas que o historiador se engaja em uma investigação dos arquivos. Marc Bloch, mais uma vez, é um dos primeiros, em oposição aos teóricos que ele chamava de positivistas e que preferiremos chamar de metódicos, como Langlois e Seignobos⁵⁶, a advertir contra o que ele considera uma ingenuidade epistemológica, a saber, a idéia de que poderia existir uma fase número um, em que o historiador reuniria os documentos, os leria e ponderaria sua autenticidade e veracidade, após a qual viria a fase número dois, em que ele os utilizaria. Antoine Prost, em *Douze Leçons sur l'histoire*, martela, após Paul Lacombe⁵⁷, esta forte declaração: não há observação sem hipóteses nem fato sem perguntas. Os documentos só falam quando lhes pedem que verifiquem, isto é, tornem verdadeira, tal hipótese. Interdependência, portanto, entre fatos, documentos e perguntas: “É a pergunta, escreve A. Prost, que constrói o objeto histórico ao proceder a um recorte original no universo sem limites dos fatos e dos documentos possíveis” (*Douze Leçons sur l'histoire*, p. 79). O autor adere assim à afirmação de Paul Veyne, que caracteriza o trabalho atual dos historiadores por um “alongamento do questionário”. Ora, o que suscita esse alongamento é a formulação de hipóteses referentes ao lugar do fenômeno interrogado em encadeamentos que envolvem a explicação e a compreensão. A pergunta do historiador, acrescenta nosso autor, “não é uma pergunta nua, é uma pergunta armada que carrega consigo certa idéia das fontes documentais e dos procedimentos de investigação possíveis” (*op. cit.*, p. 80). Rastro, documento, pergunta formam assim o tripé de base do conhe-

56 Para uma leitura mais justa de C. Langlois, C. V. Seignobos, *L'Introduction aux études historiques*, Paris, Hachette, 1898, cf. Antoine Prost, “Seignobos revisité”, *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, no 43, jul.-set. 1994, pp. 100-118.

57 Antoine Prost, *Douze Leçons sur l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, col. “Points Histoire”, 1996. Paul Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*, Paris, Hachette, 1994.

cimento histórico. Essa irrupção da pergunta permite lançar um último olhar à noção de documento elaborada mais acima a partir da noção de testemunho. Preso no feixe das perguntas, o documento não pára de se distanciar do testemunho. Nada, enquanto tal, é documento, mesmo que todo resíduo do passado seja potencialmente rastro. Para o historiador, o documento não está simplesmente dado, como a idéia de rastro deixado poderia sugerir. Ele é procurado e encontrado. Bem mais que isso, ele é circunscrito, e nesse sentido constituído, instituído documento, pelo questionamento. Para um historiador, tudo pode tornar-se documento, obviamente, os cacos das escavações arqueológicas e outros vestígios, mas, de modo mais marcante, as informações tão diversas quanto tabelas e curvas de preços, registros paroquiais, testamentos, bancos de dados estatísticos, etc. Torna-se assim documento tudo o que pode ser interrogado por um historiador com a idéia de nele encontrar uma informação sobre o passado. Dentre os documentos, muitos, doravante, não são mais testemunhos. As séries de itens homogêneos de que falaremos no próximo capítulo não são mais sequer classificáveis como o que Marc Bloch chamava de testemunhas a contragosto. A mesma caracterização do documento pela interrogação que aí se aplica vale para uma categoria de testemunhos não-escritos, os testemunhos orais gravados, dos quais a micro-história e a história do tempo presente fazem um grande consumo. Seu papel é considerável no conflito entre a memória dos sobreviventes e a história já escrita. Ora, esses testemunhos orais só se constituem em documentos depois de gravados; eles deixam então a esfera oral para entrar na da escrita, distanciando-se, assim, do papel do testemunho na conversação comum. Pode-se dizer então que a memória está arquivada, documentada. Seu objeto deixou de ser uma lembrança, no sentido próprio da palavra, ou seja, algo retido numa relação de continuidade e de apropriação com respeito a um presente de consciência.

Segunda pergunta: o que, nesse estágio da operação historiográfica, pode ser considerado como provado? A resposta é clara: um fato, fatos, suscetíveis de serem afirmados em proposições singulares, discretas, que geralmente mencionam datas, lugares, nomes próprios, verbos de ação ou de estado (estativos). Aqui, uma confusão espreita: a confusão entre fatos incontestes e acontecimentos sobrevividos. Uma epistemologia vigilante nos adverte aqui contra a ilusão de crer que aquilo a que chamamos fato coincide com aquilo que realmente se passou, ou até mesmo com a memória vívida que dele têm as testemunhas oculares, como se os fatos dormissem nos documentos até que os historiadores dali os extraíssem. Essa ilusão, contra a qual lutava Henri Marrou em *De la connaissance historique*⁵⁸, sustentou durante muito tempo a convicção de que o fato histórico não é fundamentalmente diferente do fato empírico nas ciências experimentais da natureza. Será tão necessário resistir, quando tratarmos mais adiante da explicação e da representação, à tentação de dissolver o fato histórico na narração e esta numa composição literária indistinguível da ficção, quanto é preciso

58 Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Éd. du Seuil, 1954; reed., col. "Points", 1975.

recusar a confusão inicial entre fato histórico e acontecimento real rememorado. O fato não é o acontecimento, ele próprio devolvido à vida de uma consciência testemunha, mas o conteúdo de um enunciado que visa a representá-lo. Nesse sentido, deveríamos sempre escrever: o fato de que isto ou aquilo aconteceu. Assim compreendido, pode-se dizer do fato que ele é construído pelo procedimento que o extrai de uma série de documentos dos quais se pode dizer que, em troca, o estabelecem. Essa reciprocidade entre a construção (pelo procedimento documental complexo) e o estabelecimento do fato (com base no documento) exprime o estatuto epistemológico específico do fato histórico. É esse caráter proposicional do fato histórico (no sentido de fato de que) que rege a modalidade de verdade ou de falsidade ligada ao fato. Nesse nível, os termos verdadeiro/falso podem ser tomados de maneira legítima no sentido popperiano do refutável e do verificável. É verdadeiro ou é falso que em Auschwitz foram utilizadas câmaras de gás para matar tantos judeus, poloneses, ciganos. É nesse nível que se decide a refutação do negacionismo. Por isso era importante delimitar corretamente esse nível. Com efeito, essa qualificação veritativa da “prova documental” não será encontrada nos níveis da explicação e da representação, nos quais o sentido popperiano de verdade se tornará cada vez mais difícil de aplicar.

Haverá aqui objeções ao uso que os historiadores fazem da noção de acontecimento, quer para exilá-la nas margens em razão de sua brevidade e de sua fugacidade, e ainda mais de seu vínculo privilegiado com o nível político da vida social, quer para saudar seu retorno. Seja ele tratado como suspeito ou como hóspede bem-vindo após uma longa ausência, é na condição de referente último que o acontecimento pode figurar no discurso histórico. A pergunta à qual ele responde é esta: do que estamos falando quando dizemos que algo aconteceu? Não somente não recuso esse estatuto de referente, como também advogo incansavelmente por ele ao longo de toda esta obra. E é para preservar esse estatuto de contraparte do discurso histórico que distingo o fato enquanto “a coisa dita”, o “que” do discurso histórico, do acontecimento enquanto “a coisa de que se fala”, o “a propósito de que” é o discurso histórico. A esse respeito, a asserção de um fato histórico marca a distância entre o dito (a coisa dita) e a visão referencial que, segundo a expressão de Benveniste, reverte o discurso ao mundo. O mundo, em história, é a vida dos homens do passado tal como ela foi. É disso que se trata. E a primeira coisa que se diz disso, é que aconteceu. Tal como o dizemos? Eis toda a questão. E ela nos acompanhará até o final do estágio da representação, onde encontrará, se não sua resolução, ao menos sua formulação exata sob a rubrica da representância⁵⁹. Até lá é preciso deixar indeterminada a questão da relação verdadeira entre fato e acontecimento, e tolerar certa indiscriminação no emprego de um termo pelo outro por parte dos melhores historiadores⁶⁰.

59 Cf. adiante, cap. 3, § 4, pp. 288-296.

60 O artigo de P. Nora, “Le retour de l'événement”, in J. Le Goff e P. Nora (dir.), *Faire de l'histoire*, op. cit., t. I, pp. 210-228, trata fundamentalmente do estatuto da história contemporânea, e, portanto, da proximidade do passado relacionado ao presente histórico, em uma época como a nossa em que o presente é vivido “como carregado de um sentido já ‘histórico’” (Nora, art. cit., p. 210).

Por meu lado, penso honrar o acontecimento ao considerá-lo a contraparte efetiva do testemunho enquanto categoria primeira da memória arquivada. Por mais especificações ulteriores que se possam trazer ou impor ao acontecimento, principalmente em relação com as noções de estrutura e de conjuntura, que colocam o acontecimento numa posição terceira com relação a outras noções conexas, o acontecimento, em seu sentido mais primitivo, é aquilo sobre o que alguém dá testemunho. É o emblema de todas as coisas passadas (*praeterita*). Mas o dito do dizer do testemunho é um fato, o fato que... Precisemos: o “que” apostado à asserção do fato mantém em reserva a visada intencional que será tematizada no final do percurso epistemológico sob o signo da representância. Somente uma semiótica imprópria para o discurso histórico sustenta a denegação do referente em favor do par exclusivo constituído pelo significante (narrativo, retórico, imaginativo) e o significado (o enunciado do fato). À concepção binária do signo herdada de uma lingüística saussuriana, talvez já mutilada, oponho a concepção triádica do significante, do significado e do referente. Já propus em outro lugar uma fórmula emprestada a Benveniste segundo a qual o discurso consiste em alguém dizer alguma coisa a alguém sobre alguma coisa segundo regras⁶¹. Nesse esquema, o referente é o simétrico do falante, a saber, o historiador e, antes dele, a testemunha presente a seu próprio testemunho.

Gostaria de lançar um último olhar na relação entre o ponto de partida deste capítulo — o testemunho — e seu ponto de chegada — a prova documental —, no

É esse peso do presente sobre o “fazer história” que permite dizer que “a atualidade, essa circulação generalizada da percepção histórica, culmina num fenômeno novo: o acontecimento” (art. cit., p. 211). Seu surgimento pode até mesmo ser datado: último terço do século XIX. Trata-se do “advento rápido desse presente histórico” (*ibid.*). O que se reprova nos “positivistas” é o terem feito do passado morto, desligado do presente vivo, o campo fechado do conhecimento histórico. O fato de o termo “acontecimento” não designar a coisa acontecida é confirmado pelo simples fato de se falar da “produção do acontecimento” (art. cit., p. 212) e das “metamorfoses do acontecimento” (art. cit., p. 216); trata-se do pequeno noticiário abocanhado pela mídia. Ao falar de acontecimentos capitais como a morte de Mao Tsé-Tung, Nora escreve: “O fato de terem ocorrido os torna apenas históricos. Para que haja um acontecimento, é preciso que seja conhecido” (art. cit., p. 212). A história então concorre com os meios de comunicação, o cinema, a literatura popular e todos os vetores da comunicação. Aqui, algo do testemunho direto retorna com o grito: eu estava lá. “A modernidade secreta o acontecimento, diferentemente das sociedades tradicionais que tinham, antes, tendência a rarefazê-lo”, pronuncia Nora (art. cit., p. 220). Em meu vocabulário, seria acontecimento o que Nora chama de histórico, o ter ocorrido. É eu colocaria do lado do fato aquilo que ele chama acontecimento e que seu vínculo íntimo com “sua significação intelectual” torna “próximo de uma primeira forma de elaboração histórica” (Nora, art. cit., p. 216). “O acontecimento, exclama ele, é o maravilhoso das sociedades democráticas” (art. cit., p. 217). Ao mesmo tempo se denuncia “o paradoxo do acontecimento” (art. cit., p. 222): com seu surgimento, a profundidade oculta do não-acontecimental vem à tona. “O acontecimento tem a virtude de atar em feixes significações esparsas” (art. cit., p. 225). “Cabe ao historiador desatá-los para voltar da evidência do acontecimento ao evidenciamento do sistema. Pois a unicidade, para tornar-se inteligível, postula sempre a existência de uma série que a novidade faz surgir” (*ibid.*). E eis o acontecimento — “o acontecimento contemporâneo” — entregue a contragosto às dialéticas fomentadas pelos inimigos do acontecimento, os advogados da estrutura.

61 É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, col. “Diogène”, 1966.

facho de luz e sombra projetado sobre toda essa empreitada pelo mito do *Fedro* que fala da invenção da escrita. Se a continuidade da passagem da memória à história é garantida pelas noções de rastro e de testemunho, a descontinuidade ligada aos efeitos de distanciamento que acabamos de instaurar culmina em uma situação de crise geral no interior da qual vem situar-se a crise específica ligada ao testemunho intempestivo dos que se salvaram dos campos de extermínio. Essa crise geral empresta à questão do *pharmakon* que assombra este estudo uma coloração precisa. O que a crítica histórica questiona, quanto à prova documental, é o caráter fiduciário do testemunho espontâneo, ou seja, o movimento natural de depositar sua confiança na palavra ouvida, na palavra de um outro. Abre-se, desse modo, uma verdadeira crise. Uma crise da crença, que nos autoriza a considerar o conhecimento histórico como uma escola da suspeita. Não é apenas a credulidade que é aqui colocada no pelourinho, mas a confiabilidade em primeiro lugar do testemunho. Crise do testemunho: é a maneira rude que a história documental encontra para contribuir para a cura da memória, e passar para o trabalho de rememoração e o trabalho de luto. Mas será possível duvidar de tudo? Não é na medida em que confiamos num certo testemunho que podemos duvidar de outro? Uma crise geral do testemunho seria suportável ou mesmo pensável? Pode a história romper todas as suas amarras com a memória declarativa? O historiador responderia provavelmente que a história, em sua totalidade, reforça o testemunho espontâneo pela crítica do testemunho, ou seja, o confronto entre testemunhos discordantes, com o objetivo de estabelecer uma narrativa provável, plausível. Certamente, mas permanece a pergunta: a prova documental é mais remédio que veneno para as falhas constitutivas do testemunho? Caberá à explicação e à representação trazer algum alívio a essa confusão, por meio de um exercício medido da contestação e de um reforço da atestação⁶².

62 Existem historiadores que souberam encontrar nos arquivos um eco das vozes extintas, como Arlette Farge em *Le Goût de l'archive*, Paris, Éd. du Seuil, 1989. Diferentemente do arquivo judicial que “apresenta um mundo fragmentado”, o arquivo dos historiadores ouve o eco “dessas queixas derrisórias a respeito de acontecimentos derrisórios, em que uns discutem por uma ferramenta roubada e outros pela água suja derramada em suas roupas. Sinais de uma desordem mínima que deixou rastros, visto que deram lugar a relatórios e interrogatórios, esses fatos da intimidade, em que quase nada é dito, embora tantas coisas transpirem, são lugares de investigação e pesquisa” (p. 97). Esses rastros são, no sentido forte das palavras, “falas captadas” (*ibid.*). Ocorre então que o historiador não é aquele que faz falar os homens de outrora, mas aquele que os deixa falar. Então, o documento remete ao rastro, e o rastro ao acontecimento.

2 Explicação/Compreensão

Nota de orientação

É quanto à explicação/compreensão que a autonomia da história relativamente à memória se afirma mais fortemente no plano epistemológico. A bem da verdade, essa nova fase da operação historiográfica já estava imbricada na precedente, na medida em que não há documento sem pergunta, nem pergunta sem projeto de explicação. É em relação à explicação que o documento constitui prova. Entretanto, aquilo que a explicação/compreensão acrescenta de novo em relação ao tratamento documental do fato histórico diz respeito aos modos de encaideamento entre fatos documentados. Explicar é, em geral, responder à pergunta “por que” por meio de uma variedade de utilizações do conector “porque”¹. Nesse aspecto, será tão necessário deixar aberto o leque dessas utilizações quanto é necessário manter a operação historiográfica na vizinhança dos procedimentos comuns a todas as disciplinas científicas, caracterizadas pelo recurso, sob formas diversas, a processos de modelização submetidos ao teste da verificação. É assim que modelo e prova documental caminham lado a lado. A modelização é a obra do imaginário científico, como enfatizara Colingwood, seguido por Max Weber e Raymond Aron, ao tratar da imputação causal singular². Esse imaginário arrasta o espírito para longe da esfera da rememoração privada e pública, para o reino dos possíveis. Se o espírito deve, todavia, permanecer no domínio da história sem deslizar para o da ficção, esse imaginário deve dobrar-se a uma disciplina específica, a saber, um recorte apropriado de seus objetos de referência.

Esse recorte é regido por dois princípios limitadores. Segundo o primeiro, os modelos explicativos vigentes na prática historiadora têm como característica comum reportar-se à realidade humana enquanto fato social. Nesse aspecto, a história social não é um setor entre outros, mas o ponto de vista a partir do qual a história escolhe seu terreno, o das ciências sociais. Ao privilegiar, junto com certa escola de história contemporânea, como o faremos mais adiante, as modalidades práticas da constituição do vínculo social e as problemáticas de identidade a elas vinculadas, diminuiremos a distância que se havia cavado, durante a primeira metade do século XX, entre a história e a fenomenologia da ação, mas não a aboliremos. As interações humanas, e

1 G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, Basic Blackwell, 1957, 1979.

2 Paul Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.* Ver as páginas 322 a 339 da reedição de 1991 (segunda parte, cap. 3).

em geral as modalidades do intervalo, do inter-esse como gosta de dizer H. Arendt, que surgem entre os agentes e os pacientes do agir humano, só se prestam aos processos de modelização pelos quais a história se inscreve entre as ciências sociais ao preço de uma objetivação metodológica equivalente a um corte epistemológico em relação à memória e à narrativa comum. A esse respeito, história e fenomenologia da ação têm interesse em permanecer distintas para maior benefício de seu diálogo.

O segundo princípio limitador diz respeito ao recorte da história no campo das ciências sociais. É pela importância que a história atribui à mudança e às diferenças ou separações que afetam as mudanças que ela se distingue das outras ciências sociais e, principalmente, da sociologia. Esse traço distintivo é comum a todos os compartimentos da história: realidade econômica, fenômenos sociais no sentido limitador do termo, práticas e representações. Esse traço comum define de forma limitadora o referente do discurso histórico no seio do referente comum a todas as ciências sociais. Ora, mudanças e diferenças ou descompassos nas mudanças comportam uma conotação temporal manifesta. Por isso se falará de longa duração, de curto prazo, de acontecimento quase pontual. O discurso da história poderia então se comparar novamente à fenomenologia da memória. Certamente. Todavia, o vocabulário do historiador que constrói suas hierarquias de durações, como no tempo de Labrousse e Braudel, ou que as dispersa, como temos feito desde então, não é o do fenomenólogo que se refere à experiência viva da duração, como foi o caso na primeira parte desta obra. Essas durações são construídas. Mesmo quando a história se esforça por embaralhar sua ordem de prioridade, é sempre em termos de durações múltiplas, e, eventualmente, em reação contra a rigidez de arquiteturas de durações bem empilhadas demais, que o historiador modula o vivido temporal. Embora a memória experimente a profundidade variável do tempo e ordene suas lembranças umas em relação às outras, esboçando dessa maneira algo como uma hierarquia entre as lembranças, ainda assim ela não forma espontaneamente a idéia de durações múltiplas. Esta continua sendo apanágio do que Halbwachs denomina “memória histórica”, conceito ao qual retornaremos no momento oportuno. A manipulação dessa pluralidade de durações pelo historiador é comandada por uma correlação entre três fatores: a natureza específica da mudança considerada — econômica, institucional, política, cultural ou outra —, a escala na qual esta é apreendida, descrita e explicada e, finalmente, o ritmo temporal apropriado a essa escala. Por isso, o privilégio que Labrousse, e Braudel e, depois deles, os historiadores da escola dos *Annales* concederam aos fenômenos econômicos ou geográficos teve por corolário a escolha da escala macroeconômica e a da longa duração em termos de ritmo temporal. Essa correlação é o traço epistemológico mais marcante do tratamento pela história da dimensão temporal da ação social. Esse traço foi ainda mais reforçado por uma correlação suplementar entre a natureza específica do fenômeno social tomado como referente e o tipo de documento privilegiado. O que a longa duração estrutura no plano temporal são, por prioridade, séries de fatos repetíveis, mais que acontecimentos singulares suscetíveis de serem rememorados de maneira distintiva; nessas condições, eles estão sujeitos à quantificação e ao tratamento matemático. Com a história serial e a história quantitativa³, distanciamos-nos tanto

3 Pierre Chaunu, *Histoire quantitative, Histoire sérielle*, Paris, Armand Colin, col. “Cahiers des Annales”, 1978.

quanto possível da duração segundo Bergson ou Bachelard. Estamos em um tempo construído, feito de durações estruturadas e quantificadas. É ainda em consideração a essas audaciosas operações de estruturação, que marcaram os meados do século XX, que a história mais recente das práticas e das representações elaborou um tratamento mais qualitativo das durações e, assim, pareceu reconduzir a história em direção à fenomenologia da ação e à fenomenologia da duração, que lhe é solidária. Mas nem por isso essa história renega a postura objetivante que ela continua a compartilhar com os trabalhos mais marcantes da escola dos *Annales*.

Dito isso, quanto aos referentes da explicação histórica, falta caracterizar de maneira mais precisa a natureza das operações dependentes da explicação. Evocamos a eventual diversidade dos usos do “porque...” que serve de embreagem para as respostas dadas à pergunta “por quê?”. É aqui que se deve insistir na variedade dos tipos de explicação em história⁴. A esse respeito, pode-se dizer com justiça que não existe em história um modo privilegiado de explicação⁵. Essa é uma característica que a história divide com a teoria da ação, na medida em que o referente penúltimo do discurso histórico são interações suscetíveis de engendrar algum vínculo social. Por conseguinte, não é surpreendente que a história exiba todo o leque de modos de explicação suscetíveis de tornar inteligíveis as interações humanas. De um lado, as séries de fatos repetíveis da história quantitativa prestam-se à análise causal e ao estabelecimento de regularidades que atraem a idéia de causa, no sentido de eficiência, em direção à de legalidade, segundo o modelo da relação “se... então...”. De outro, os comportamentos dos agentes sociais, respondendo à pressão das normas sociais por diversas manobras de negociação, de justificação ou de denúncia, puxam a idéia de causa para o lado da idéia de explicação por razões⁶. Mas esses são casos limites. A grande massa dos trabalhos históricos desenvolve-se numa região intermediária onde se alternam e se combinam, de forma às vezes aleatória, modos de explicação díspares. É para dar conta dessa variedade da explicação histórica que intitulei esta seção “Explicação/compreensão”. Nesse aspecto, podemos considerar superada a querela suscitada no início do século XX em torno dos termos, tidos como antagônicos, explicação e compreensão. Max Weber mostrara-se muito perspicaz na elaboração dos conceitos diretores de sua teoria social ao combinar, desde o início, explicação e compreensão⁷. Mais recentemente, H. von Wright, em *Explanation and Understanding*, construiu para a história um modelo misto de explicação que faz se alternarem segmentos causais (no sentido de regularidade legal) e teleológicos (no sen-

4 François Dosse, em *L'Histoire*, *op. cit.*, coloca o segundo percurso de sua travessia da história sob o signo da “imputação causal” (pp. 30-64). Essa nova problemática começa com Políbio e sua “busca de causalidade”. Ela passa por J. Bodin, inventor da “ordem da probabilidade”. Ela atravessa a época das Luzes e alcança um ápice com E. Braudel e a escola dos *Annales*, antes de ser dada, com a consideração da narrativa, a “virada interpretativa” que conduzirá ao limiar da terceira problemática, a da narrativa.

5 Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1971. Antoine Prost, *Douze Leçons sur l'histoire*, *op. cit.*

6 Em *Tempo e narrativa*, eu havia consagrado o essencial de minhas análises a esse confronto entre explicação causal e explicação por razões. Cf. P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, primeira parte, cap. 2, p. 217 e seg.

7 Max Weber, *Économie et société*, *op. cit.* Ver a primeira parte, cap. 1, § 1 a 3.

tido de motivações suscetíveis de serem racionalizadas)⁸. A esse respeito, a correlação evocada um pouco mais acima entre o tipo de fato social considerado determinante, a escala de descrição e de leitura e o ritmo temporal pode proporcionar um bom guia na exploração dos modelos diferenciados de explicação quanto à sua relação com a compreensão. Talvez o leitor fique surpreso ao não ver surgir nesse contexto a noção de interpretação. Não figurava ela ao lado da noção de compreensão, na grande época da querela *Verstehen-erklären*? A interpretação não é considerada por Dilthey uma forma especial de compreensão ligada à escrita e em geral ao fenômeno da inscrição? Longe de recusar a importância da noção de interpretação, proponho dar-lhe um campo de aplicação muito mais vasto do que lhe atribuía Dilthey; em minha opinião, existe interpretação nos três níveis do discurso histórico: o documental, o da explicação/compreensão e o da representação literária do passado. Nesse sentido, a interpretação é um traço da investigação da verdade em história que perpassa os três níveis: a interpretação é um componente da própria intenção de verdade de todas as operações historiográficas. Trataremos disso na terceira parte desta obra.

Última instrução léxica e semântica à entrada deste capítulo; mais que com o silêncio sobre o tema da interpretação no âmbito dessa pesquisa sobre a explicação/compreensão, o leitor poderá espantar-se com o silêncio a respeito da dimensão narrativa do discurso histórico. Adiei propositamente seu exame transferindo-o ao âmbito da terceira operação historiográfica, a representação literária do passado, à qual se atribuirá uma importância igual à das duas outras operações. Isso mostra que não estou renegando nenhum dos resultados da discussão conduzida ao longo dos três volumes de *Tempo e narrativa*. Mas, ao reclassificar a narratividade da forma como faremos, quero pôr fim a um mal-entendido suscitado pelos defensores da escola narrativista e assumido por seus detratores, mal-entendido segundo o qual o ato configurante⁹ que caracteriza a composição em trama constituiria enquanto tal uma alternativa à explicação principalmente causal. A justa causa de um Louis O. Mink, que continuo respeitando, parece-me comprometida pela imposição dessa deplorável alternativa. Parece-me que a função cognitiva da narratividade será, no fim das contas, mais bem reconhecida se estiver ligada à fase representativa do passado do discurso histórico. Compreender como o ato que configura a composição da trama se articula segundo os modos de explicação/compreensão a serviço da representação do passado será então um problema. Na medida em que a representação não é uma cópia, uma *mimêsis passiva*, a narratividade não sofrerá qualquer *diminutio capitis* por ser associada ao momento propriamente literário da operação historiográfica.

8 Apresentei bastante detalhadamente o modelo quase-causal de Henrik von Wright em *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, pp. 235-255. Daí em diante, dediquei-me em inúmeros ensaios a apaziguar a querela explicação/compreensão. Essa oposição justificava-se numa época em que as ciências humanas sofriam uma forte atração pelos modelos em vigor nas ciências naturais, sob a pressão do positivismo de tipo comtiano. Wilhelm Dilthey continua sendo o herói da resistência das ciências ditas do espírito à absorção das ciências humanas pelas ciências naturais. A prática efetiva das ciências históricas convida a uma atitude mais ponderada e mais dialética.

9 Adoto aqui o vocabulário de Louis O. Mink, *Historical Understanding*, Cornell University Press, 1987.

Este capítulo é construído sobre uma hipótese de trabalho particular. Proponho submeter o tipo de inteligibilidade próprio da explicação/compreensão à prova de uma classe de objetos da operação historiográfica, a saber, as representações. O capítulo põe, assim, lado a lado um método e um objeto. A razão disso é a seguinte: a noção de representação e sua rica polissemia atravessam esta obra de um lado a outro. Ela foi alçada ao primeiro plano das perplexidades da fenomenologia da memória desde a problemática grega da *eikōn*; e ela ressurgirá no próximo capítulo no contexto da própria operação historiográfica, sob a forma da representação da escrita do passado (a escrita da história no sentido limitado do termo). Desse modo, a noção de representação figurará duas vezes na parte epistemológica do livro: na condição de objeto privilegiado da explicação/compreensão, e no contexto da operação historiográfica. Um confronto será proposto, no final do capítulo, entre os dois usos que nele são feitos da noção de representação.

No capítulo que começa aqui, a representação-objeto desempenha, assim, o papel de referente privilegiado, ao lado do econômico, do social, do político; esse referente é recortado no campo mais amplo da mudança social, considerada como o objeto total do discurso histórico. Essa é a parte final do capítulo.

Antes de alcançar esse estágio da discussão, as seguintes etapas serão percorridas.

Na primeira seção, propõe-se um rápido exame dos momentos significativos da historiografia francesa nos dois primeiros terços do século XX, até o período chamado de crise pelos observadores, historiadores ou não. Nesse quadro cronológico, estruturado essencialmente pela grande aventura da escola francesa dos *Annales* e dominado pelo grande vulto de Fernand Braudel, desenvolveremos ao mesmo tempo as questões de método e a promoção do objeto aqui privilegiado, para o qual, durante muito tempo, se reservou o termo “mentalidades”, introduzido em sociologia por Lucien Lévy-Bruhl com o termo “mentalidade primitiva” (seção I, “A promoção da história das mentalidades”).

Conduziremos essa pesquisa dupla até o ponto em que à crise do método veio se acrescentar uma crise da história das mentalidades, a qual não havia cessado de ser vítima de sua origem discutível na sociologia da “mentalidade primitiva”.

Interromperemos essa dupla pesquisa para dar a palavra a três autores — Foucault, Certeau, Elias — que apresento como os “mestres de rigor” cujo socorro solicito para caracterizar de maneira nova a história das mentalidades como uma nova abordagem do fenômeno total e ao mesmo tempo como um novo objeto da historiografia. Com essas monografias, habituaremos o leitor a associar a noção de mentalidades à de representações, para preparar o momento em que esta última substituirá definitivamente a primeira, graças a sua conjunção com as noções de ação e de agentes de ações (seção II, “Sobre alguns mestres de rigor: Michel Foucault, Michel de Certeau, Norbert Elias”).

Essa substituição será preparada por um longo interlúdio dedicado à noção de escala: se não vemos as mesmas coisas em micro-história, essa variedade de história ilustrada pelas microstorie italianas nos permite variar a abordagem das mentalidades e das representações em função dos “jogos de escala”: a macro-história está tão atenta ao peso das restrições estruturais exercidas sobre a longa duração, quanto o está a micro-história à iniciativa e à capacidade de negociação dos agentes históricos em situações de incerteza.

Passaremos, assim, da idéia de mentalidades à de representações na esteira da noção de variações de escalas e no âmbito de uma nova abordagem global da história das sociedades, aquela

proposta por Bernard Lepetit em Les Formes de l'expérience. Nesta obra, a ênfase recai nas práticas sociais e nas representações integradas a essas práticas, e as representações aparecem como o componente simbólico na estruturação do vínculo social e das identidades que este põe em jogo. Deter-nos-emos particularmente na conexão entre a operatividade das representações e os diferentes tipos de escalas aplicáveis aos fenômenos sociais: escala de eficácia e de coerção, escala de grandeza na estima pública, escala das durações encaixadas (seção III, "Variações de escalas").

Encerraremos com uma nota crítica na qual tiraremos partido da polissemia do termo "representação" para justificar o desdobramento da representação-objeto e da representação-operação, do capítulo seguinte. O grande vulto de Louis Marin se perfilará pela primeira vez nas últimas páginas deste capítulo em que as aventuras da explicação/compreensão não terão cessado de ser escandidas pela aventura da história das mentalidades transformada em história das representações (seção IV, "Da idéia de mentalidade à de representação").



I. A promoção da história das mentalidades

Na imensa literatura que trata da explicação em história, escolhi aquilo que diz respeito à emergência e em seguida à consolidação e à renovação do que foi chamado sucessivamente, ou de forma alternativa, história cultural, história das mentalidades, e finalmente, história das representações. Explicarei mais adiante por que, após refletir, adotei esta última denominação. Nesta seção, proponho comentar a escolha dessa trajetória, na impossibilidade de justificá-la imediatamente. A noção de mentalidade representa, com efeito, uma noção particularmente vulnerável à crítica, em razão de sua falta de clareza e de precisão ou, se formos caridosos, de sua sobredeterminação. As razões pelas quais ela se impôs aos historiadores são por isso tanto mais dignas de interesse.

No que me diz respeito, essas razões são as seguintes.

Mantendo-me inicialmente o mais próximo possível do ofício de historiador, o que me interessou foi a promoção progressiva de um desses novos "objetos" aos quais a história mais recente atribui grande importância, a ponto de se tornar o que chamo mais acima de objeto pertinente, em outras palavras, objeto de referência próxima para todo o discurso que a ele se refere. Ora, essa promoção não ocorre sem uma redistribuição dos valores de importância¹⁰, dos graus de pertinência, que afetam a posição dos fenômenos econômicos, sociais, políticos, na escala de importância e, finalmente, na escala adotada pelo olhar histórico em termos de macro- ou micro-história. Esse

¹⁰ Justifico essa expressão na quarta seção do capítulo 1 da terceira parte (pp. 347-356) dedicado à relação entre verdade e interpretação em história.

deslocamento no plano dos objetos de referência, de pertinência próxima, não se dá sem um deslocamento no plano dos métodos e dos modos de explicação. Os conceitos de singularidade (a dos indivíduos ou dos acontecimentos), de repetitividade, de seriação, serão particularmente postos à prova; e mais ainda o de coerção coletiva e, correlativamente, o de recepção passiva ou não por parte dos agentes sociais. É assim que veremos despontar no fim do caminho noções bastante novas como as de apropriação e negociação.

Ao tomar certo recuo em relação ao trabalho do historiador, quis verificar a tese segundo a qual a história, enquanto uma das ciências do social, não infringe sua disciplina de distanciamento em relação à experiência viva, a da memória coletiva, mesmo quando afirma se distanciar do que se chama, quase sempre erroneamente, positivismo ou, de modo mais justo, história historizante para caracterizar a época de Seignobos e Langlois no início do século XX. Poderíamos pensar que, com esse “novo objeto”, a história se aproximaria ao máximo — sabendo-o ou não — da fenomenologia, em particular a da ação, ou, como gosto de dizer, a do homem que age e sofre. A despeito desse encurtamento das distâncias, a história das mentalidades e/ou das representações não deixa de estar situada do outro lado do corte epistemológico que a separa do tipo de fenomenologia que foi praticada na parte desta obra dedicada à memória e, singularmente, à memória coletiva, na medida em que a memória constitui um dos poderes desse ser que denomino homem capaz. Os desenvolvimentos mais recentes da história das representações aproximam-se tanto quanto o permite a postura objetiva da história de noções aparentadas à de poder — poder fazer, poder dizer, poder narrar, poder imputar-se a origem das próprias ações. O diálogo entre a história das representações e a hermenêutica do agir resultará ainda mais apertado, na medida em que não terá sido franqueado o limiar invisível do conhecimento histórico.

Mas existe uma razão mais sutil em meu interesse pela história das mentalidades e das representações, uma razão que se ampliou a ponto de ocupar todo o final desta investigação. Antecipando-me à última seção deste capítulo, confesso que essa razão se impôs definitivamente a partir do momento em que, pelas razões que mencionarei, a noção de representação foi preferida à de mentalidade. Um caso não mais de confusão ou de indistinção, mas realmente de sobredeterminação surgiu então em primeiro plano. Verifica-se — e será preciso mostrar que não se trata do efeito de um acaso semântico, de uma lastimável homonímia resultante da pobreza ou da parcimônia do vocabulário — que a palavra “representação” figura nesta obra em três contextos diferentes. Ela designa inicialmente o grande enigma da memória, em relação com a problemática grega da *eikōn* e seu embaraçoso par *phantasma* ou *phantasia*; já dissemos e repetimos, o fenômeno mnemônico consiste na presença no espírito de uma coisa ausente que, além disso, não mais é, porém foi. Quer seja simplesmente evocado como presença, e nessa condição como *pathos*, quer seja ativamente buscado na operação de recordar que se conclui com a experiência do reconhecimento, a lembrança é representação, re-(a)representação. A categoria de representação aparece uma segunda vez,

porém, no âmbito da teoria da história, na condição de terceira fase da operação historiográfica, quando o trabalho do historiador, iniciado nos arquivos, termina com a publicação de um livro ou de um artigo dados a ler. A escrita da história tornou-se escrita literária. Uma pergunta embaraçosa invade então o espaço de pensamento assim aberto: como a operação histórica mantém, ou até mesmo coroa, nesse estágio, a ambição de verdade pela qual a história se distingue da memória e, eventualmente, confronta-se com o voto de fidelidade desta última? Mais precisamente: como a história, em sua escrita literária, consegue distinguir-se da ficção? Enunciar esta pergunta é indagar em que a história permanece, ou melhor, se torna representação do passado, algo que a ficção não é, ao menos intencionalmente, ainda que ela, além do mais, o seja de alguma forma. Assim, a historiografia repete em sua fase terminal o enigma levantado pela memória em sua fase inicial. Ela o repete e o enriquece com todas as conquistas que colocamos globalmente sob a égide do mito do *Fedro* sob o signo da escrita. A questão será então saber se a representação histórica do passado terá resolvido, ou simplesmente transposto, as aporias ligadas à sua representação mnemônica. É em relação a essas duas ocorrências principais que será preciso situar, quanto a seu conteúdo conceitual, o uso do termo “representação” pelos historiadores. Entre a representação mnemônica do início de nosso discurso e a representação literária situada no final da trajetória da operação historiográfica, a representação se propõe como objeto, como referente, de certo discurso historiador. Será possível que a representação-objeto dos historiadores não carregue a marca do enigma inicial da representação mnemônica do passado e não antecipe o enigma terminal da representação histórica do passado?

Limitar-nos-emos na seqüência desta seção a uma recordação sucinta dos momentos importantes da história das mentalidades desde a fundação da escola francesa dos *Annales* até o período qualificado como de crise pelos observadores, historiadores ou não. Interromperemos deliberadamente esse rápido exame e nos confrontaremos com os três principais empreendimentos que, ainda que não se deixem conter dentro dos limites estritos da história das mentalidades e das representações, dirigiram ao conjunto das ciências humanas um pedido de rigor ao qual será preciso indagar se a história ulterior respondeu, ou até mesmo, de modo mais geral, se uma história das representações é capaz de fazê-lo.

É inicialmente a primeira geração da escola dos *Annales*, a dos fundadores, Lucien Febvre e Marc Bloch, que merece ser interrogada, não somente porque a fundação da revista em 1929 marcou época, mas porque a noção de mentalidade reveste-se na obra dos fundadores de uma importância que só será igualada na geração posterior, no período de articulação marcado por Ernest Labrousse e, mais ainda, por Fernand Braudel. Essa característica é tanto mais notável pelo fato de os *Annales d'histoire économique et sociale* — esse o seu nome de batismo — serem marcados principalmente por um deslocamento do interesse do político para o econômico e por uma rejeição vigorosa da história à maneira de Seignobos e Langlois, impropriamente chamada de positivista, o que pode criar uma confusão com a herança comtiana, e menos injusta-

mente denominada historizante, em virtude de sua dependência em relação à escola alemã de Leopold Ranke. A singularidade, a do acontecimento e a dos indivíduos, a cronologia escandida pela narração, o político enquanto lugar privilegiado de inteligibilidade são todos recusados. Empreende-se uma busca de regularidade, de fixidez, de permanência, segundo o modelo vizinho da geografia, levada a seu apogeu por Vidal de La Blache, e também da medicina experimental de Claude Bernard; opõe-se à passividade presumida do historiador confrontado com uma coleção de fatos a intervenção ativa do historiador diante do documento de arquivo¹¹. Se, todavia, Lucien Febvre retoma de Lévy-Bruhl o conceito de mentalidade, é para proporcionar a uma história de casos, dependente da biografia histórica, o pano de fundo do que ele chama “aparelhamento mental”¹². Ao generalizar assim o conceito de mentalidade para além do que ainda se chamava “mentalidade primitiva”, matam-se dois coelhos com uma só cajadada: amplia-se a esfera da pesquisa histórica para além do econômico e, sobretudo, do político, e se oferece a resposta de uma história ancorada no social à história das idéias praticada pelos filósofos e pela maioria dos historiadores das ciências. A história das mentalidades abre assim, de maneira duradoura, seu longo sulco entre a história econômica e a história desistorizada das idéias¹³.

Em 1929, Febvre já havia publicado seu *Luther* (1928), ao qual acrescentará *Rabelais* e *Marguerite de Navarre*¹⁴. Sob sua aparência biográfica, esses três livros colocam um problema que ressurgirá sob uma outra forma quando a história questionar sua capacidade de representar o passado, a saber, o problema dos limites da representação¹⁵. Confrontado com o problema da descrença no século XVI, Febvre estabeleceu de forma convincente que o acreditável disponível de uma época (a expressão não é de Febvre), seu “aparelhamento mental”, não permite professar, nem mesmo formar, uma visão do mundo abertamente atéia. O que o homem de uma dada época pode e o que não pode conceber sobre o mundo, eis o que a história das mentalidades pode se propor a mostrar, com o risco de deixar na indeterminação a questão de saber quem pensa assim por meio desse “aparelhamento mental”. O coletivo seria tão indiferenciado quanto a noção de aparelhamento mental parece implicar? Aqui, o historiador conta com a psicologia de um C. Blondel e a sociologia de um Lévy-Bruhl e de um Durkheim.

11 A primeira advertência havia sido dada em 1903 por F. Simiand em seu famoso artigo “Méthode historique et science sociale”, *Revue de synthèse historique*, 1903, retomado nos *Annales*, 1960; o alvo era a obra de Seignobos: *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales* (1901). A história historizante, objeto de todos os sarcasmos, merecia, antes, ser chamada de escola metódica, segundo o desejo de Gabriel Monod, fundador da *Revue historique*, com a qual os *Annales* competem. Um julgamento mais equânime, como foi dito mais acima, pode ser lido em Antoine Prost, “Seignobos revisité”, art. cit. (ver acima, p. 188, n. 56).

12 L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1953.

13 A. Burguière, “Histoire d’une histoire: la naissance des *Annales*”; J. Revel: “Histoire et science sociale, les paradigmes des *Annales*”, *Annales*, no 11, 1979, “Les *Annales*, 1929-1979”, p. 1344 e seg.

14 L. Febvre, *Un destin: M. Luther*, Paris, 1928; reed., PUF, 1968; *Le Problème de l'incroyance au XVI siècle: la religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942.

15 Cf. adiante, segunda parte, cap. 3.

Ora, Marc Bloch, em *Les Rois thaumaturges* (1924) e depois em *La Société féodale* (1939, 1940, 1948, 1967, 1968), havia encontrado um problema comparável: como o rumor, a falsa notícia da capacidade dos reis de curar os escrofulosos pôde propagar-se e se impor, se não com a ajuda de uma devoção quase religiosa com respeito à realeza? É preciso supor, evitando todo desvio anacrônico, a força de uma estrutura mental específica, a “mentalidade feudal”. Ao contrário da história das idéias, desarraigada do solo social, a história deve dar lugar a um tratamento deliberadamente histórico das “maneiras de sentir e de pensar”. Importam as práticas coletivas, simbólicas, as representações mentais, despercebidas, dos diversos grupos sociais, a ponto de Febvre poder alarmar-se com o desaparecimento do indivíduo na abordagem do problema por Marc Bloch.

Entre sociedade e indivíduo, o jogo daquilo que Norbert Elias chama civilização não é avaliado com a mesma medida pelos dois fundadores da escola. A marca de Durkheim é mais profunda em Bloch, a atenção às aspirações à individualidade das pessoas do Renascimento, em Febvre¹⁶. Mas o que os une é, de um lado, a certeza de que os fatos de civilização se destacam contra um fundo de história social, de outro, a atenção às relações de interdependência entre esferas de atividade de uma sociedade, atenção que dispensa de encerrar-se no impasse das relações entre infra- e superestrutura à maneira marxista. E acima de tudo, é a confiança no poder federativo da história em relação às ciências sociais vizinhas: sociologia, etnologia, psicologia, estudos literários, lingüística. “O homem médio segundo os *Annales*”, como o denomina François Dosse¹⁷, esse homem social, não é o homem eterno, mas uma figura historicamente datada do antropocentrismo, do humanismo herdado das Luzes, aquele mesmo que M. Foucault fustigar. Mas, independentemente das objeções que se possam opor a essa visão do mundo, que depende da interpretação inseparável da verdade em história¹⁸, podemos legitimamente indagar-nos, nessa etapa de nosso discurso, o que são as articulações internas dessas estruturas mentais em curso de evolução, e, sobretudo como a pressão social que elas exercem sobre os agentes sociais é recebida ou sofrida. O determinismo sociologizante ou psicologizante dos *Annales* na época de sua dominação só será efetivamente questionado quando a história, ao voltar-se sobre si mesma, tiver problematizado a dialética entre os níveis superior e inferior das sociedades na questão do exercício do poder.

Após a Primeira Guerra mundial, a escola dos *Annales* (e sua revista, daí em diante denominada *Économies, sociétés, civilisations*) é famosa por sua preferência pela economia como referente privilegiado. Essa pertinência primeira condiz com a ferramenta da quantificação aplicada a fatos repetíveis, a séries, tratadas estatisticamente, com a cumplicidade do computador. O humanismo da primeira geração dos *Annales* parece

16 Compare-se o *Rabelais* de Febvre ao de Bakhtin.

17 François Dosse, *L'Histoire en miettes. Des "Annales" à la nouvelle histoire*, op. cit. Não se deve deixar de ler o novo prefácio de 1997, que leva em conta os desenvolvimentos dos quais tratarei, por minha parte, na sequência deste capítulo, na esteira do historiador Bernard Lepetit.

18 Cf. adiante, terceira parte, cap. 1.

reprimido pela reverência em relação às forças econômicas e sociais. O estruturalismo de Claude Lévi-Strauss funciona ao mesmo tempo como encorajamento e como concorrente¹⁹. É preciso então contrapor aos invariantes da sociologia dominante estruturas que continuam sendo históricas, ou seja, que mudam. Condição satisfeita pelo famoso conceito de longa duração, instalado por Braudel no topo de uma pirâmide descendente das durações segundo um esquema que lembra a tríade “estrutura, conjuntura, acontecimento” de Ernest Labrousse. O tempo assim celebrado é conjugado ao espaço dos geógrafos, cuja permanência própria ajuda a reduzir a velocidade das durações. O horror ao acontecimento experimentado por Braudel é por demais conhecido para que insistamos nele²⁰. Permanece problemática a relação entre temporalidades mais acumuladas e empilhadas que dialetizadas, segundo um pluralismo empírico deliberadamente subtraído à especulação abstrata, diferentemente da cuidadosa reconstrução, feita por Georges Gurvitch, da multiplicidade dos tempos sociais. Essa fragilidade conceitual do modelo braudeliano só será verdadeiramente enfrentada quando se levar em conta a questão colocada pela variação das escalas percorridas pelo olhar do historiador. A esse respeito, a referência à história total, herdada dos fundadores e reiterada com vigor por seus sucessores, autoriza apenas uma recomendação prudente, a de professar interdependências onde outros, marxistas à frente, acreditam discernir dependências lineares, horizontais ou verticais, entre os componentes do vínculo social. Essas relações de interdependência só poderão ser problematizadas por si mesmas num estágio ulterior da reflexão, quando a preferência pela longa duração tiver sido claramente atribuída a uma opção, até então imotivada, por parte da macro-história, pelo modelo das relações econômicas.

Essa aliança entre longa duração e macro-história rege a contribuição da segunda geração dos *Annales* à história das mentalidades. Uma outra tríade que não a das durações hierarquizadas deve ser aqui levada em conta: a do econômico, do social e do cultural. Mas o terceiro estágio desse foguete, segundo a divertida expressão de Pierre Chaunu, o advogado da história serial e quantitativa, não obedece menos que os outros dois estágios às regras de método correlativas à opção pela longa duração. O mesmo primado conferido aos fatos repetíveis, seriais, quantificáveis, vale para o mental assim como para o econômico e o social. E é também o mesmo fatalismo inspirado pelo espetáculo da pressão inexorável das forças econômicas, e confirmado pelo da permanência dos espaços geográficos de povoamento, que inclina a uma visão do homem esmagado por forças maiores que as suas, como se vê na outra grande obra de Braudel,

19 Claude Lévi-Strauss, “Histoire et ethnologie”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1949, retomado em *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1973, a quem Fernand Braudel responde em “Histoire et science sociale. La longue durée”, *Annales*, 10 déc. 1958, pp. 725-753, retomado em *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 70.

20 Expus em detalhe a epistemologia utilizada pela obra chave de Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, *op. cit.*, em *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, pp. 182-190. Dediquei-me, naquela oportunidade, a uma reconstrução, que eu hoje chamaria narrativista, da obra, na qual me agrada considerar o próprio Mediterrâneo como o quase-personagem de um grande enredo geopolítico.

Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme (1979). Estamos longe da gaiola de aço de Max Weber? Não teria o economismo impedido o desdobramento desse terceiro estágio, como o sugerem as reticências de Braudel a respeito das teses de Max Weber sobre a ética protestante e o capitalismo? Não se realizou o sonho confederador da história em relação às ciências sociais vizinhas em benefício apenas de uma antropologia intimidada pelo estruturalismo, a despeito de seu desejo de historizar este último? Ao menos Braudel, até sua aposentadoria e, além dela, até sua morte, terá oposto com energia, à ameaça de dispersão, a demanda por uma história total.

No balanço do percurso cinquentenário da revista, feito em 1979²¹, os redatores recordam que a comunidade agrupada em torno dela desejou propor “mais um programa que uma teoria”, mas reconhecem que a multiplicidade dos objetos sujeitos a uma investigação sempre mais especializada, mais técnica, a expõe a fazer “reaparecer a tentação de uma história cumulativa, em que os resultados adquiridos valeriam mais que as questões colocadas”. Jacques Revel encara esse risco no artigo assinado que dá sequência ao artigo de A. Burguière citado acima, sob o título “Histoire et science sociale, les paradigmes des *Annales*” (pp. 1360-1377). Qual é, pergunta ele, “a unidade de um movimento intelectual que perdura há meio século”? “O que há em comum entre o programa extremamente unificado dos primeiros anos e o aparente estilhaçamento das orientações mais recentes?” Revel prefere falar dos paradigmas particulares que se sucederam sem se eliminarem. A recusa da abstração, a defesa do concreto contra o esquematismo tornam difícil a formulação desses paradigmas. Impõe-se de início a relativa dominante econômica e social dos primeiros anos da revista, sem que o social seja em momento algum “o objeto de uma conceitualização sistemática articulada”; “ele é bem mais o lugar de um inventário sempre aberto das correspondências, das relações que fundam a interdependência dos fenômenos”. Enxerga-se melhor a ambição de organizar em torno da história o feixe das ciências sociais, aí compreendidas a sociologia e a psicologia, e a resistência ao “anti-historismo por vezes terrorista” fomentado pela leitura de *Tristes Tropiques* (1955) e de *Anthropologie structurale* (1958) de Claude Lévi-Strauss, do que a estrutura conceitual que serve de base ao mesmo tempo a essa ambição e a essa resistência. Por isso, é difícil discernir o que está em jogo nas continuidades e, mais ainda, nas descontinuidades. Não sabemos exatamente qual “constelação do saber está se desfazendo sob nossos olhos há uns vinte anos”. O homem por si só, se ousamos dizê-lo, constituiria o tema confederador “de uma organização particular do discurso científico” tal que possamos atribuir ao desaparecimento desse objeto transitório as fragmentações ulteriores do campo da investigação? O autor conhece o discurso sobre o estilhaçamento da história, e até mesmo o de F. Dosse sobre a “história em migalhas”; ele mantém a recusa e a convicção ligadas à reivindicação de uma história global ou total. Recusa das compartimentações, convicção de uma coerência e de uma convergência. Mas ele não consegue ocultar sua preocupação: “É como se o programa de história global oferecesse apenas um quadro neutro para o acréscimo de histórias

21 “Les *Annales*, 1929-1979”, *Annales*, 1979, pp. 1344-1375.

particulares e cuja organização parece não apresentar problemas”. Daí a pergunta: “História estilizada ou história em construção?” O autor não faz sua escolha.

E o que é feito, nesse nevoeiro conceitual, da história das mentalidades, que esse balanço-inventário não nomeia (como, por sinal, tampouco nomeia os outros ramos principais da árvore da história)?

Confrontados com essas perguntas e dúvidas, alguns historiadores souberam conservar a rota da inteligibilidade na região da história das mentalidades, mesmo tendo de colocar esta última sob outras patronagens. É o caso de Robert Mandrou, cuja obra inteira é colocada sob a égide da “psicologia histórica”²². Foi a ele que a *Encyclopaedia Universalis* confiou a defesa e ilustração da história das mentalidades²³. Mandrou define assim seu objeto: “[Ela] se atribui como objetivo a reconstituição dos comportamentos, das expressões e dos silêncios que traduzem as concepções do mundo e as sensibilidades coletivas; representações e imagens, mitos e valores, reconhecidos ou suportados pelos grupos ou pela sociedade global, e que constituem os conteúdos da psicologia coletiva, fornecem os elementos fundamentais dessa investigação”. (Reconhece-se aí a equação entre a mentalidade dos autores de língua francesa e a *Weltanschauung* dos alemães, cuja tradução seria nosso conceito de mentalidade.) Quanto ao método, a “psicologia histórica” que o próprio Robert Mandrou pratica apóia-se em conceitos operacionais de definição estrita: visões do mundo, estruturas e conjunturas. De um lado, as visões do mundo possuem uma coerência própria; do outro, certa continuidade estrutural lhes confere uma notável estabilidade. Enfim, os ritmos e as flutuações, longas e curtas, pontuam as circunstâncias conjunturais. Mandrou se coloca assim como o historiador do mental coletivo que dá o máximo de crédito à inteligibilidade da história das mentalidades, segundo uma conceitualidade que lembra a de Ernest Labrousse (estrutura, conjuntura, acontecimento) — e o mínimo a uma reescrita psicanalítica da psicologia coletiva, diferentemente de Michel de Certeau.

É também às margens da escola dos *Annales* que Jean-Pierre Vernan publica em 1965 seu livro principal, várias vezes reimpresso e reeditado, *Mythe et Pensée chez les Grecs*²⁴, que ele denomina “Étude de psychologie historique” e que coloca sob a patronagem do psicólogo Ignace Meyerson (a quem a obra é dedicada), e nas vizinhanças de outro helenista, Louis Gernet. Trata-se “de investigações dedicadas à história interior do homem grego, à sua organização mental, às mudanças que afetam, do século VIII ao século IV antes de nossa era, o panorama completo de suas atividades e funções psicológicas: quadros do espaço e do tempo, memória, imaginação, pessoa, vontade, práticas simbólicas e manejo dos signos, modos de raciocínio, categorias de

22 Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique* (1961), reed., Paris, Albin Michel, 1998. *De la culture populaire en France aux XVII^e et XVIII^e siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes* (1964), reed., Paris, Imago, 1999. *Magistrats et Sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Éd. du Seuil, 1989.

23 *Encyclopaedia Universalis*, 1968, t. VIII, pp. 436-438.

24 J.-P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs: études de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1965; reed., La Découverte, 1985.

pensamento” (*Mythe et Pensée chez les Grecs*, p. 5). Vinte anos depois, o autor reconhece seu parentesco com a análise estrutural, aplicada a outros mitos ou conjuntos míticos gregos por vários estudiosos, dentre eles Marcel Détiene com quem ele publica *Les Ruses de l'intelligence: la mētis des Grecs* (Flammarion, 1974). A obra publicada em conjunto com Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne* (Maspero, 1972), traz incontestavelmente a mesma marca. É notável que Jean-Pierre Vernant não rompa com o humanismo da primeira geração dos *Annales*. O que lhe importa, em última análise, é a jornada sinuosa que conduz do mito à razão. Como em *Mythe et Tragédie*, trata-se de mostrar “como se desenham, através da tragédia antiga do século V, os primeiros esboços, ainda hesitantes, do homem-agente, mestre de seus atos e responsável por eles, detentor de uma vontade” (*Mythe et Pensée chez les Grecs*, p. 7). O autor insiste: “Do mito à razão: tais eram os dois pólos entre os quais, em uma visão panorâmica, parecia ter-se decidido, na conclusão deste livro, o destino do pensamento grego” (*ibid.*), sem que a especificidade, e até mesmo a estranheza dessa forma de mentalidade seja ignorada, como o mostra a investigação sobre “os avatares dessa forma particular, tipicamente grega, de inteligência retorcida, feita de estratagemas, de astúcia, de espartezza, de logro e de expedientes de toda espécie”, a *mētis* dos gregos, a qual “não depende inteiramente do mito, nem completamente da razão” (*ibid.*).

Contudo, a vertente principal da história das mentalidades, no interior da escola dos *Annales*, devia recair em uma defesa mais incerta de seu direito de existir já a partir da segunda geração, a de Labrousse e Braudel, e ainda mais na época dita da “nova história”; de um lado, apresenta-se o espetáculo de uma perda de referencial, que levou a se falar de história estilizada, e até mesmo de história em migalhas, de outro lado, graças até mesmo a essa dispersão, o de uma certa calma; é assim que a história das mentalidades aparece, com tudo que lhe é devido, entre os “novos objetos” da “nova história”, no tomo III da obra coletiva patrocinada por Jacques Le Goff e Pierre Nora, *Faire de l'histoire*. Ao lado dos “novos problemas” (primeira parte) e das “novas abordagens” (segunda parte), a história das mentalidades emancipa-se no momento em que o projeto de história total se esfuma. Da antiga tutela da história econômica, alguns conservaram um entusiasmo pela longa duração e pelo estudo quantitativo, ao preço da aniquilação da figura do homem do humanismo que ainda era celebrada por Bloch e Febvre. Em particular, a história do clima proporciona suas medidas e suas estratégias a essa “história sem os homens”²⁵. Esse apego tenaz à história serial faz ressurgir, em contraste, a indefinição conceitual da noção de mentalidade entre os que aceitam a patronagem dessa história especial. Nesse aspecto, a apresentação por Jacques Le Goff desse “novo objeto”²⁶ que seriam “as mentalidades” é mais desencorajadora para o espírito de rigor que os precedentes balanços-inventários de Duby e Mandrou. O fortalecimento do *topos*, anunciador de seu eventual desaparecimento, é

25 Emmanuel Leroy-Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Paris, Flammarion, 1967.

26 Jacques Le Goff, “Les mentalités: une histoire ambiguë”, in *Faire de l'histoire*, t. III, Nouveaux Objets, *op. cit.*, pp. 76-94.

saudado por um dito inquietante de Marcel Proust: “Mentalidade me agrada. Há como essa palavras novas, que a gente lança”. Se a expressão recobre uma realidade científica, se ela encerra alguma coerência conceitual, é algo que permanece problemático. A crítica deseja crer, contudo, que sua própria imprecisão a recomenda para exprimir os “além da história” — entenda-se da história econômica e social; a história das mentalidades oferece assim um “estranhamento [...] aos intoxicados com a história econômica e social e sobretudo com um marxismo vulgar”, transportando-os até “esse alhures” que foram as mentalidades. Satisfaz-se assim a expectativa de Michelet, proporcionando um rosto a “mortos-vivos ressuscitados” (*Faire de l'histoire*). Ao mesmo tempo, reata-se com Bloch e Febvre; modula-se a noção segundo as épocas, segundo os meios, à maneira dos etnólogos e dos sociólogos. Se se quiser falar de arqueologia, não será no sentido de Foucault, mas no sentido ordinário da estratigrafia. Quanto a seu modo operatório, as mentalidades funcionam automaticamente, à revelia de seus portadores; trata-se menos de pensamentos formados e proferidos que de lugares-comuns, de heranças mais ou menos desgastadas, de visões de mundo inscritas naquilo que nos arriscamos a chamar de inconsciente coletivo. Se a história das mentalidades conseguiu durante algum tempo merecer seu lugar entre os “novos objetos”, é em razão da ampliação da esfera documental, por um lado, a todos os rastros, transformados em testemunhas coletivas de uma época e, por outro, a todos os documentos referentes a condutas que se desviam da mentalidade comum. Essa oscilação da noção entre o comum e o marginal, graças às discordâncias que denunciam a ausência de contemporaneidade dos contemporâneos, conseguiu parecer justificar, apesar de sua indefinição semântica, o recurso à categoria de mentalidades. Mas então não é a história das mentalidades, enquanto tal, que deveria ser tratada como um novo objeto, mas os temas que reúne a granel o terceiro volume de *Faire de l'histoire*: do clima à festa, passando pelo livro, o corpo²⁷, e aqueles que não são nomeados, os grandes afetos da vida privada²⁸, sem esquecer a jovem mulher e a morte²⁹.

Essa inscrição da noção de mentalidade em meio aos “novos objetos” da história, ao preço da ampliação que acabamos de mencionar, não era sustentável. A razão profunda da retratação imposta não se reduz à objeção de indefinição semântica; ela se deve a uma confusão mais grave, a saber, o tratamento incerto da noção ao mesmo tempo como um objeto de estudo, como uma dimensão do vínculo social distinta do vínculo econômico e do vínculo político, e como um modo explicativo. Essa confusão deve ser debitada à herança de Lucien Lévy-Bruhl e de seu conceito de “mentalidade

27 Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978; reed., col. “Pluriel”, 1979. Michel Vovelle, *Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris, Plon, 1973.

28 *Histoire de la vie privée* (dir. de P. Ariès e G. Duby), Paris, Éd. du Seuil, 1987; reed. 1999, col. “Points”.

29 Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris, Éd. du Seuil, 1977. Leiam-se também os livros muito belos de Alain Corbin, entre outros: *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Flammarion, 1982.

primitiva”. Explicam-se, por meio da mentalidade primitiva, as crenças irracionais do ponto de vista da racionalidade científica e lógica. Acredita-se ter-se libertado desse preconceito do observador, que Lévy-Bruhl havia começado a criticar em seus *Carnets* publicados em 1949, aplicando a noção de mentalidades a processos de pensamento ou a conjuntos de crenças próprios de grupos ou de sociedades inteiras suficientemente distintivos para fazer delas um traço ao mesmo tempo descritivo e explicativo. Acredita-se que o que conta como traço distintivo não é o conteúdo dos discursos apresentados, mas uma nota implícita, um sistema subjacente de crença; mas, ao tratar a idéia de mentalidade ao mesmo tempo como um traço descritivo e como um princípio de explicação, não se sai definitivamente da órbita do conceito de mentalidade primitiva que data da sociologia do início do século XX.

É essa mescla impura que Geoffrey E. R. Lloyd dedicou-se de maneira impiedosa a desfazer em um ensaio de efeitos arrasadores intitulado *Demystifying Mentalities*³⁰. O argumento de Lloyd é simples e direto: o conceito de mentalidade é inútil e nocivo. Inútil no plano da descrição, nocivo no plano da explicação. Ele havia servido a Lévy-Bruhl para descrever os traços pré-lógicos e místicos, como a idéia de participação, atribuídos aos “primitivos”. Ele serve aos historiadores contemporâneos para descrever e explicar as modalidades divergentes ou dissonantes das crenças de uma época nas quais o observador de hoje não reconhece sua concepção do mundo: é a um observador lógico, coerente, científico, que tais crenças do passado, ou até mesmo do tempo presente, parecem enigmáticas ou paradoxais, se não francamente absurdas; todo o pré-científico e paracientífico enquadram-se nessa descrição. É uma construção do observador projetada sobre a visão de mundo dos atores³¹. É nesse ponto que o conceito de mentalidade volta-se da descrição para a explicação e que, de inútil, torna-se nocivo, na medida em que dispensa a reconstrução dos contextos e das circunstâncias que cercaram a aparição das “categorias explícitas que utilizamos habitualmente em nossas descrições, em que o juízo de valor ocupa um lugar importante — a ciência, o mito, a magia, e a oposição entre o literal e o metafórico” (*Demystifying Mentalities*, p. 21). Toda a seqüência da obra de Lloyd é dedicada a uma bela reconstrução dos contextos e das circunstâncias da aparição das categorias de um observador racional e científico, principalmente na época da Grécia clássica, mas também na China. A conquista da distinção entre o pré-científico (magia e mito) e o científico é objeto de análises rigorosas, centradas principalmente nas condições políticas e nos recursos retóricos do uso público da palavra em contextos polêmicos. Reconhecemos aí uma abordagem dos

30 Geoffrey E. R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press, 1990; trad. franc. de F. Regnot, *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte/Poche, col. “Sciences humaines et sociales”, 1996.

31 “A distinção capital que se deve observar escrupulosamente é aquela que a antropologia social estabelece entre as categorias de *ator* e de *observador*. Mostro que há uma questão crucial na avaliação do que é aparentemente enigmático ou nitidamente paradoxal, que é justamente mostrar se existem conceitos *explícitos* de categorias lingüísticas ou outras” (Lloyd, *ibid.*, p. 21).

problemas comparável às de J.-P. Vernant, de P. Vidal-Naquet e de M. Détienne³². O pretenso não-dito e implícito que o conceito de mentalidade supostamente tematiza de maneira global e indiscriminada dissolve-se em uma complexa rede de aquisições graduais e circunstanciadas.

Lloyd teria com isso acabado com as mentalidades? Sim, seguramente, se estivermos falando de um modo preguiçoso de explicação. A resposta deve ser mais circunspecta se se trata de um conceito heurístico aplicado àquilo que, num sistema de crenças, não se deixa resolver em conteúdos de discursos; a prova disso é o insistente recurso do próprio Lloyd ao conceito de “estilo de investigação” na reconstrução do modo grego de racionalidade³³. Trata-se então de muito mais do que de “enunciados ou crenças aparentemente [quer dizer, para o observador] estranhos, bizarros, paradoxais, incoerentes ou carregados de contradições” (*op. cit.*, p. 34), mas daquilo que se poderia chamar o acreditável disponível de uma época. Claro, é com relação ao observador que esse acreditável é definido, mas é realmente com relação aos atores que ele se encontra disponível; é nesse sentido que L. Febvre pôde afirmar que o ateísmo declarado não era um conceito de crença disponível para um homem do século XVI. Não é o caráter irracional, pré-científico, pré-lógico, da crença que é assim apontado, mas seu caráter diferencial, distintivo, no plano daquilo que Lloyd chama precisamente de “estilo de investigação”. A noção de mentalidade é então devolvida a seu estatuto de “objeto novo” do discurso historiador no espaço deixado a descoberto pelo econômico, o social e o político. É um *explicandum*, não um princípio preguiçoso de explicação. Se acharmos que a herança do conceito inadequado de “mentalidade primitiva” continua a ser o pecado original do conceito de mentalidade, então mais vale, de fato, renunciar a ele, dando preferência ao conceito de representação.

Propomo-nos a conquistar com dificuldade o direito de proceder a essa substituição semântica, de início freqüentando a escola de alguns mestres de rigor (segunda seção), em seguida propondo o desvio por um conceito intermediário, o de escala e de “mudanças de escalas” (terceira seção).

32 Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962; reed., 1990, col. “Quadrige”. *Mythe et Pensée chez les Grecs*, t. I, *op. cit.* M. Détienne e J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence: la metis des Grecs*, *op. cit.* P. Vidal-Naquet, “La raison grecque et la cité”, in *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspero, 1967, 1981, 1991.

33 Ao falar da distinção entre o literal e o metafórico na época da Grécia clássica, o autor observa: “É preciso ver aí ao mesmo tempo um elemento e o produto de uma virulenta polêmica na qual as investigações de estilo novo lutavam para distinguir-se de suas rivais, mas não exclusivamente das pretendentes tradicionais à sabedoria” (Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, *op. cit.*, p. 63). Mais adiante, ao falar sobre o vínculo entre o desenvolvimento da filosofia e da ciência grega, de um lado, e a vida política, do outro, o autor se indaga se essa hipótese pode “aproximar-nos dos traços distintivos dos estilos de investigação elaborados na Grécia antiga” (*ibid.*, p. 65). Sobre a expressão recorrente “estilos de investigação”, “estilos de pensamento”, cf. pp. 66, 208, 211, 212, 215, 217, 218.

II. Sobre alguns mestres de rigor: Michel Foucault, Michel de Certeau, Norbert Elias

Eu não gostaria de entregar o modelo labroussiano e o modelo braudeliano de história da mentalidade e das representações à crítica de uma historiografia mais recente sem fazer que sejam ouvidas três vozes provenientes, no caso de duas dentre elas, do exterior da historiografia *stricto sensu*, mas que elevaram a um grau inédito de radicalismo a discussão em curso no conjunto das ciências humanas. É de um lado a defesa de M. Foucault de uma ciência que se quer sem precedentes, denominada arqueologia do saber, de outro, a defesa de N. Elias de uma ciência das formações sociais, que se crê inimiga da história, mas que se desenvolve de forma imperiosa segundo um modo francamente histórico. E, entre os dois, M. de Certeau, o *outsider* de dentro.

Vale a pena pôr lado a lado os argumentos de Foucault e Elias a fim de manter a pressão de uma exigência de rigor sobre um discurso dos historiadores profissionais que se tornaram rebeldes à modelização em voga na escola dos *Annales*.

Havíamos interrompido o exame crítico de *L'Archéologie du savoir*³⁴ no momento em que a teoria do arquivo cede lugar à da arqueologia. Foucault descreve essa guinada como uma inversão do procedimento: após a análise regressiva que conduz das formações discursivas aos enunciados nus, chegou o momento de retornar aos possíveis campos de aplicação, sem que se trate absolutamente de uma repetição do ponto de partida.

De início, é por ocasião de seu confronto com a história das idéias que a arqueologia abre seu caminho. Ora, é a uma disciplina que não soube encontrar seu próprio caminho que ela quer opor seu rude aprendizado. De fato, ora a história das idéias “conta a história das laterais e das margens” (*L'Archéologie du savoir*, p. 179) (alquimia e outros espíritos animais, almanaques e outras linguagens flutuantes), ora “reconstituem-se desenvolvimentos na forma linear da história” (*op. cit.*, p. 180). De novo, as negações abundam: nem interpretação, nem reconstrução das continuidades, nem enfoque no sentido das obras à maneira psicológica, sociológica ou antropológica; em resumo, a arqueologia não procura reconstituir o passado, repetir o que foi. Mas o que ela quer e o que pode? “Ela é pura e simplesmente uma reescrita, quer dizer, a forma conservada da exterioridade, uma transformação regrada do que já foi escrito” (*op. cit.*, p. 183). Que seja, mas o que isso quer dizer? A capacidade descritiva da arqueologia atua em quatro frentes: novidade, contradição, comparação, transformação. Na primeira frente, ela serve de árbitro entre o original, que não é a origem, mas o ponto de ruptura com o já-dito, e o regular, que não é o outro do que desvia, mas o acúmulo do já-dito. A regularidade das práticas discursivas se reconhece pelas analogias que asseguram a homogeneidade enunciativa e pelas hie-

34 Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, col. “Bibliothèque des sciences humaines”, 1969.

rarquias que estruturam estas últimas e permitem o estabelecimento de árvores de derivação, como na lingüística com Propp e na história natural com Lineu. Na segunda frente, ela conta com a coerência na história das idéias a ponto de considerá-la “uma regra heurística, uma obrigação de procedimento, quase uma obrigação moral da investigação” (*op. cit.*, p. 195). Claro, essa coerência é o resultado da investigação, não seu pressuposto; mas ela vale como um *optimum*: “o maior número possível de contradições resolvidas pelos meios mais simples” (*op. cit.*, p. 196). Resta que as contradições continuem sendo objetos que devem ser descritos por eles mesmos, nos quais reencontramos o descompasso, a dissensão, as asperezas do discurso. Na terceira frente, a arqueologia se faz interdiscursiva, sem resvalar num confronto entre visões de mundo; a esse respeito, a competição entre gramática geral, história natural e análise das riquezas em *Les Mots et les Choses* mostrou a comparação em ação, longe das idéias de expressão, de reflexo, de influência. Nada de hermenêutica das intenções e das motivações, somente uma resenha das formas específicas de articulação. É na quarta frente, a da mudança e das transformações, que a arqueologia joga seu destino. Foucault não se deixou prender pela quase-sincronia dos pensamentos imóveis — nada de eleatismo! — nem pela sucessão linear dos acontecimentos — nada de historicismo! Irrompe o tema da descontinuidade, com cortes, brechas, aberturas, redistribuições súbitas, que Foucault opõe ao “hábito dos historiadores” (*op. cit.*, p. 221), demasiado preocupados com continuidades, passagens, antecipações, esboços prévios. É o momento forte da arqueologia: se existe um paradoxo da arqueologia, ele não está no fato de ela multiplicar as diferenças, mas no fato de recusar-se a diminuí-las — invertendo dessa forma os valores habituais. “Para a história das idéias, a diferença é, tal como aparece, erro ou armadilha; ao invés de se deixar deter por ela, a sagacidade da análise deve procurar desfazê-la. [...] A arqueologia, em compensação, toma como objeto de sua descrição aquilo que se costuma considerar como obstáculo: ela não tem como projeto superar as diferenças, mas sim analisá-las, dizer em que, exatamente, elas consistem, e diferenciá-las” (*op. cit.*, pp. 222-223). Na verdade, é à própria idéia de mudança, demasiadamente marcada pela idéia de força viva, que é preciso renunciar, em benefício da transformação, perfeitamente neutra com relação à grande metafórica do fluxo. Cabe censurar a Foucault o ter substituído a ideologia do contínuo por uma ideologia do descontínuo? Ele devolve lealmente o cumprimento³⁵. Essa é a lição que quero guardar e o paradoxo que tento fazer trabalhar mais adiante.

35 “E àqueles que estariam tentados a censurar à arqueologia a análise privilegiada do descontínuo, a todos esses agorafobos da história e do tempo, a todos que confundem ruptura com irracionalidade, responderei: ‘Pelo uso que dele fazem, são vocês que desvalorizam o contínuo. Tratam-no como um elemento-suporte ao qual todo o resto deve ser relacionado; fazem dele a lei primeira, a lei da gravidade essencial de toda prática discursiva; vocês gostariam que analisássemos toda modificação no campo dessa inércia, como analisamos todo movimento no campo gravitacional. Mas vocês só lhe conferem esse estatuto neutralizando-o, e repelindo-o até o limite exterior do tempo, rumo a uma passividade original. A arqueologia propõe-se inverter essa disposição, ou antes (pois não se trata de dar ao descontínuo o papel concedido até então à continuidade) fazer

Conforme afirmei ao tratar do tema foucaultiano do arquivo, o tema da arqueologia desperta a mesma perplexidade diante de um exercício que qualifiquei então como ascetismo intelectual. Sob o signo das duas idéias culminantes referentes a arquivo, enquanto registro das formações discursivas, e de arqueologia, enquanto descrição das transformações interdiscursivas, Foucault delimitou um terreno radicalmente neutro, ou antes, penosamente neutralizado, o dos enunciados sem enunciador. Quem podia manter-se aí, fora ele mesmo? E como continuar a pensar a formação e as transformações, não mais dos discursos assim neutralizados, mas da relação entre representações e práticas? Ao passar do arquivo à arqueologia, Foucault convidava a “inverter o procedimento” e “seguir em direção a possíveis campos de aplicação” (*op. cit.*, p. 177). É exatamente esse projeto que se deve perseguir após Foucault, em um campo que destoa da neutralidade do território purificado dos enunciados. Para uma historiografia que adota como referente próximo de seu próprio discurso o vínculo social, e como sua regra de pertinência a consideração das relações entre representações e práticas sociais, a tarefa consiste em deixar a zona de neutralidade dos enunciados puros a fim de alcançar as relações entre as formações discursivas, no sentido rigoroso da teoria dos enunciados, e as formações não-discursivas em que a própria linguagem resiste a toda redução ao enunciado. Foucault, na verdade, não ignora o problema colocado por “instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos econômicos” (*op. cit.*, p. 212). Melhor ainda, ao evocar esses exemplos emprestados do “domínio não-discursivo”, e isso no quadro dos “fatos comparativos”, ele considera como uma tarefa da arqueologia “definir formas específicas de articulação” (*ibid.*). Mas pode ela fazê-lo sem realizar a saída, o deslocamento que acabo de mencionar?³⁶ Tendo as noções de dependência e de autonomia deixado de funcionar, a palavra “articulação” continua sendo amplamente programática. É ela que importa tornar operacional, ao preço de um deslocamento do deslocamento foucaultiano.

Não quero deixar a companhia de Foucault sem antes evocar, mais uma vez, a figura de Michel de Certeau, na medida em que ela oferece uma espécie de contraponto à arqueologia do saber³⁷. Também existe, no plano da explicação/compreensão,

o contínuo e o descontínuo jogarem um contra o outro: mostrar que o contínuo se forma nas mesmas condições e segundo as mesmas regras que a dispersão; e que se insere — exatamente como as diferenças, as invenções, as novidades ou os desvios — no campo da prática discursiva” (Foucault, *ibid.*, pp. 227-228).

36 Considere-se o exemplo da medicina clássica, tratado na *Histoire de la clinique* e evocado novamente em *L'Archéologie du savoir*. O que seria um tratamento arqueológico de sua relação com as práticas médicas e não-médicas, políticas, entre outras? Vê-se o que é recusado: fenômeno de expressão, de reflexo, de simbolização, relação causal retransmitida pela consciência dos sujeitos falantes. Mas qual a relação positiva com as práticas não-discursivas? Foucault limita-se a atribuir à arqueologia a tarefa de mostrar como e em que condição a “prática política” faz parte das “condições de emergência, de inserção e de funcionamento” (*op. cit.*, p. 213), do discurso médico, por exemplo. Mas sem supor que determine seu sentido e sua forma.

37 A figura de Michel de Certeau já “retornou” duas vezes (cf. p. 146 e p. 177). Ela retornará em cada nova etapa de nosso próprio percurso.

um “momento de Certeau”. Ele corresponde essencialmente ao segundo segmento da tríade do “lugar”, dos “procedimentos de análise” e da “construção de um texto” (*L'Écriture de l'histoire*³⁸, p. 64). É o tempo forte designado com o termo “prática” (*op. cit.*, pp. 70-101), a que é preciso acrescentar a conclusão de *L'Absent de l'histoire*³⁹ (p. 171 e seg.) sem esquecer as páginas da mesma coletânea dirigidas diretamente a Michel Foucault: “o negro sol da linguagem” (*op. cit.*, pp. 115-134).

É inicialmente como investigação que a prática historiográfica entra na sua fase crítica, no ímpeto da produção dos documentos, os quais são postos à parte da prática efetiva dos humanos por um gesto de separação que lembra a coleção de “raridades” sob forma de arquivos segundo Foucault (*L'Écriture de l'histoire*, p. 185). Certeau não deixa de apor sua marca pessoal nessa operação inaugural, caracterizando-a como redistribuição do espaço que faz da investigação uma modalidade da “produção do lugar”. Mas a marca de Foucault se reconhece pela insistência na noção de desvio que está expressamente ligada à noção de modelo: é em relação a modelos que as diferenças consideradas pertinentes apresentam um desvio. Assim, apresentam um desvio, na região da história das representações, da qual depende a história religiosa praticada por Certeau, “a feitiçaria, a loucura, a festa, a literatura popular, o mundo esquecido dos camponeses, a Occitânia, etc., todas elas zonas silenciosas” (*op. cit.*, p. 92). A cada vez, o gesto adequado consiste em “ressaltar diferenças relativas às condições ou às unidades de onde parte a análise” (*ibid.*). É expressamente à pretensão totalizadora que pode ter sido outrora a da história que o “trabalho no limite” se opõe (*ibid.*). Mas de quais modelos se trata? Não se trata dos sistemas de enunciados segundo a arqueologia de Foucault, mas de modelos extraídos de outras ciências: econometria, urbanística, biologia, enquanto ciência do homogêneo. Foucault situaria esses tipos de modelos em meio às “formações discursivas” evocadas logo no começo de *L'Archéologie du savoir*. Contudo, esse recurso a modelos emprestados basta para justificar a audaciosa extrapolação que leva Certeau a dizer que a posição do particular, em história, situa-se “no limite do pensável”, posição que, por sua vez, requer uma retórica do excepcional, cujos contornos dependerão da etapa ulterior da representação e da escrita literária, que pode ser considerada como a contribuição mais importante de Michel de Certeau à problemática da operação historiográfica.

Mas antes é preciso dizer de que maneira *L'Absent de l'histoire* amplia mais ainda o espaço de sentido da idéia de desvio ao conjugá-la com a do ausente, a qual, como explicaremos melhor na seção dedicada à verdade em história, constitui, segundo Certeau, a marca distintiva do próprio passado. Nesse sentido, a história constitui uma vasta “heterologia” (*L'Absent de l'histoire*, p. 173), um percurso dos “rastros do outro”. Mas já não era essa a ambição da memória (nomeada na última página do ensaio), produzir o primeiro discurso do ausente sob a figura do ícone (*op. cit.*, p. 180)? Seja qual

38 Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, *op. cit.*

39 Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame, col. “Repères sciences humaines et sociales”, 1973.

for a reserva que se possa fazer à redução da memória e da história apenas à celebração da ausência, não se pode mais opor, à maneira intransigente de Foucault, as descon-tinuidades ostentadas pelo discurso histórico à continuidade presumida do discurso da memória. É talvez aí que Certeau começa a marcar seu próprio distanciamento em relação a Foucault. No breve e incisivo ensaio intitulado “Le noir soleil du langage: Michel Foucault” (*op. cit.*, pp. 115-132), Certeau parte em busca de sua própria diferença. Ele expõe um após o outro e desordenadamente seu deslumbramento, sua resistência, seu assentimento em um segundo nível, suas ressalvas derradeiras. É verdade que ele se refere menos à arqueologia do saber do que à trilogia de obras concluída com *Les Mots et les Choses*. O jogo alternado da ordem, própria da “base epistemológica” de cada *epistêmê*, e da ruptura surgida entre as *epistêmê* sucessivas, é bem acolhido, mas deixa Certeau insaciado: que “negro sol” se dissimula por detrás dessa mesma alter-nância? Não seria a morte, contudo nomeada pelo próprio Foucault? Mas este acaba entrincheirando-se por trás da “narrativa” dessas alternâncias entre a coerência e o acontecimento. É, contudo, nas partes inferiores da narrativa que a razão é verdadeiramente “questionada por sua história” (*op. cit.*, p. 125). Então, a arqueologia não escapa ao “equívoco” resultante desse não-dito. É na esteira dessa suspeita que Certeau toma suas distâncias: “quem é ele, para saber o que ninguém sabe?” (*op. cit.*, p. 161). Na obra de Foucault, “quem fala e de onde?” (*ibid.*). A pergunta surge de maio de 68. E uma flecha mais afiada é disparada: “falar da morte, que funda toda linguagem, não é ain-da afrontar, é talvez evitar a morte que atinge esse próprio discurso” (*op. cit.*, p. 132). Temo que aqui Certeau se desencaminhe, sem estar seguro de que escape melhor que Foucault à questão colocada no próprio âmago de seu trabalho pela relação do discur-so histórico com a morte. Um leitor que tivesse aberto sob o mesmo olhar *L’Archéologie du savoir* e *L’Écriture de l’histoire* procuraria de um outro lado o verdadeiro desvio entre Foucault e Certeau, a saber, do lado da idéia de produção, e mais explicitamente de produção do lugar. A arqueologia do saber, diríamos à maneira de Certeau, não diz o lugar de sua própria produção. Certeau distancia-se de Foucault saindo da neutrali-dade absoluta de um discurso sobre o discurso e começando a articular esse discurso sobre as outras práticas significantes, o que é a tarefa própria de uma história das representações. Ao fazer isso, Certeau adia a dificuldade criada pela questão do lugar de produção até esse momento inaugural em que o gesto de fazer história apresenta um desvio em relação às práticas por meio das quais os humanos fazem a história. Será esse o momento da verdade em história, em que cruzaremos uma última vez com Certeau. A verdadeira razão do desvio entre Michel de Certeau e Foucault deveria ser buscada no enraizamento da investigação do primeiro numa antropologia filosófica na qual a referência à psicologia é fundamental e fundadora. Não foi o acaso de uma compilação que fez com que ficassem lado a lado em *L’Écriture de l’histoire* o grande artigo sobre “A operação historiográfica”, que destilo ao longo de minha obra, e os dois artigos colocados sob o título comum de “Escritas freudianas”: trata-se mesmo de psicanálise e de escrita, mais exatamente da escrita da psicanálise em sua relação com a da história dos historiadores. O primeiro desses ensaios, “O que Freud faz da histó-

ria”, foi publicado nos *Annales* (1970). Trata-se de saber o que, como analista, Freud faz da história. Ora, não é quando nos esforçamos por “plantar nas regiões obscuras da história” (*L’Écriture de l’histoire*, p. 292) “conceitos” reputados freudianos, tais como o nome do pai, complexo de Édipo, transferência, enfim, quando nos servimos da psicanálise, que aprendemos com ela, mas quando refazemos, diante de um caso tão singular como um pacto de posseção firmado com o diabo, o trabalho do analista que da “lenda” (dada a ler) faz uma “história”⁴⁰. Tratando-se aqui de Freud, a conclusão é que este instrui, não quando faz algo da história contada pelos outros, a começar pelos historiadores, mas quando, à sua maneira, faz história. Não somente uma parte importante do trabalho de Certeau resulta desse intercâmbio entre diversas maneiras de fazer história, mas é esse intercâmbio que justifica o recurso à psicanálise numa epistemologia do conhecimento histórico. O segundo ensaio é dedicado a “*L’écriture de Moïse et le Monothéisme*”, subtítulo acrescentado ao título principal “*La fiction de l’histoire*”. O que Freud nos dá a entender nesse texto controverso não é uma verdade etnológica, segundo os cânones dessa disciplina, mas a relação entre sua “construção”, que ele denomina um “romance”, uma “ficção teórica”, e a fábula, ou seja, a “lenda” produzida numa tradição; escrita, portanto, comparável nesse ponto àquela dos historiadores e que surge de modo inconveniente no território da história. Um romance histórico vem tomar lugar ao lado das escritas historiadoras. A indecisão do gênero literário entre história e ficção, que reencontraremos no próximo capítulo, aumenta a dificuldade, e a bem da verdade, a constitui. Importa-nos, por enquanto, saber em relação a que espécie de escrita assim produzida a espécie da escrita historiadora é convidada a se situar. É a busca desse “lugar” do discurso histórico em meio às maneiras de fazer história que justifica que a psicanálise seja levada em consideração por uma epistemologia que, de interna ao discurso histórico, se faz externa a ele, levando-se em consideração outras maneiras de fazer história. É o próprio território da história e seu modo de explicação/compreensão que são assim ampliados. Essa abertura meticulosamente dominada depende ainda do rigor de Certeau.

É uma outra espécie de rigor, diferente da praticada principalmente por Michel Foucault, que a obra exemplar de Norbert Elias propõe à meditação dos historiadores: não mais o rigor de um discurso sobre as operações discursivas fora do campo prático, mas o rigor de um discurso sobre o aparelho conceitual empregado numa história efetiva versando de maneira geral sobre o avanço do poder político do fim da Idade Média até o século XVIII. Se essa obra pode ser submetida à crítica, não é em relação a sua coerência conceitual, mas em razão da escolha da escala macro-histórica, escolha que permanece não problematizada enquanto não for confrontada com uma escolha diferente, como veremos na próxima seção. Ainda é preciso acrescentar que a obra de

40 *La Possession de Loudun* (Paris, Gallimard, col. “Archives”, 1980) colocaria um problema comparável quanto à composição de uma história, além da contribuição da obra ao que seria a micro-história francesa do ponto de vista da escolha de escala.

Elias não permaneceria indefesa num confronto com a leitura que vamos praticar ao sairmos da zona de confusão e de indefinição semântica que acabamos de atravessar.

Tomo por guia a segunda parte de *La Dynamique de l'Occident*, intitulada “Esquisse d’une théorie de la civilisation” (“Esboço de uma teoria da civilização”)⁴¹. Aquilo que N. Elias denomina o “processo civilizatório” diz diretamente respeito a nossas preocupações relativas ao estabelecimento de uma história das representações. Trata-se de um processo em curso que, como já o sublinha o título do prefácio de Roger Chartier para *La Société de cour*⁴², situa-se no ponto de articulação entre uma formação social notável, o poder central, o Estado, apreendido em sua fase monárquica de Ancien Régime, e as modificações da sensibilidade e do comportamento humano que chamamos civilização, ou antes, processo civilizatório. Em relação à futura micro-história que se instala francamente no nível dos agentes sociais, a sociologia de Norbert Elias consiste em uma macro-história comparável à dos *Annales*. E isso sob dois aspectos: de um lado, o processo civilizatório está correlacionado com fenômenos de grande amplitude no âmbito da organização da sociedade em Estado, tais como a monopolização da força e dos impostos e outras contribuições; de outro lado, esse processo é descrito como um sistema de coerções progressivamente interiorizadas até o ponto de se tornarem um fenômeno de autocorção permanente que Elias denomina *habitus*. É realmente o si que é a aposta da civilização, que se civiliza, sob a restrição institucional. O percurso descendente de uma análise realizada de alto a baixo na escala social revela-se particularmente eficaz no caso da sociedade de corte, na qual os modelos sociais se difundem a partir de um núcleo central, a corte, nas camadas coordenadas e subordinadas da sociedade. Pensa-se então muito naturalmente na relação entre estrutura e conjuntura em Ernest Labrousse ou nas hierarquias de escalas de durações em Braudel. Na realidade, as coisas são mais complicadas, e a categoria de *habitus* vai recolher todos os traços que distinguem um fenômeno dinâmico de ordem histórica de um fenômeno mecânico de ordem física. É notável que Elias não fale de determinismo — ainda que fale de coerção —, mas de interdependência entre as modificações que afetam a organização política e as que afetam a sensibilidade e os comportamentos humanos.

A esse respeito, os conceitos-chaves de Elias devem ser cuidadosamente respeitados em sua especificidade rigorosamente desenhada: “formação” ou “configuração”, para designar o contorno dos fenômenos de organização social, por exemplo, a sociedade de corte; “equilíbrio das tensões”, para designar as molas da dinâmica social, por exemplo, a curialização dos guerreiros que preside à sociedade de corte

41 *La Dynamique de l'Occident* constitui o tomo II de *Über den Prozess der Zivilisation* (1ª ed., 1939; 2ª ed., 1969), sob o título, trad. franc. de Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1975. Norbert Elias integra nele os resultados mais importantes de sua obra *La Société de cour*, que teve um destino singular: terminada em 1933 pelo autor, então assistente de Karl Mannheim na universidade de Frankfurt, foi publicado somente em 1969, com um prólogo intitulado “Sociologie et histoire”.

42 Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft*, Neuwied e Berlim, Hermann Luchterhand Verlag, 1969; trad. franc. de Pierre Kamnitzer e Jeanne Étoré, *La Société de cour*, Paris, Calmann-Lévy, 1974; reed., Paris, Flammarion, col. “Champs”, 1985; prefácio de Roger Chartier: “Formation sociale et économie psychique: la société de cour dans le procès de civilisation” (p. I-XXVIII).

e a competição entre a aristocracia e a burguesia de negócios que contribuirá para o estilhecimento dessa sociedade⁴³; “evolução das formações”, para designar as transformações reguladas que afetam simultaneamente a distribuição e os deslocamentos no interior do poder político e a economia psíquica que rege a distribuição das pulsões, dos sentimentos, das representações. Se fosse preciso um único termo para designar o aparelho de descrição e de análise de Norbert Elias, seria o de interdependência, que deixa entreaberta uma saída para o lado daquilo que, numa abordagem mais sensível à resposta dos agentes sociais, será chamado de apropriação. Esse limiar — e o importante corolário da incerteza —, Elias certamente não o transpôs, mas o lugar onde isso poderia ser feito está claramente designado: situa-se no trajeto entre a coerção social e a autoc coerção que o “Esquisse d’une théorie de la civilisation” traz para o primeiro plano. A categoria de *habitus*, de resultado, tornar-se-á então problema. Esse trajeto, Elias o percorre numa direção somente; faltará percorrê-lo na outra. Aos olhos de N. Elias, o importante, de início, é que o processo não seja racional no sentido de desejado e concertado pelos indivíduos: a própria racionalização é efeito da autoc coerção; é na sequência que a diferenciação social, resultante da pressão aumentada da competição, suscita uma diferenciação crescente, e, portanto, uma articulação mais firme, mais regular, mais controlada, das condutas e das representações, o que é bem resumido pela expressão economia psíquica, da qual o termo *habitus* constitui o sinônimo exato. Claro, trata-se de coerção, mas de uma autoc coerção que comporta reservas de resposta suscetíveis de serem expressas no nível do equilíbrio das tensões. Todos os termos familiares do texto de Elias são suscetíveis de dialetização: diferenciação, estabilidade, permanência, controle, previsibilidade. Todos os fenômenos de autoc coerção descritos constituem fórmulas de dispersão para os desvios em direção aos extremos que o processo civilizatório se empenha em resolver: o *habitus* consiste assim numa regulação sancionada pelo equilíbrio entre desvios extremos⁴⁴. Nesse aspecto, o fenômeno de difusão da autoc coerção é interessante: ele dá oportunidade de introduzir, junto com o conceito de camada social (de início com o par guerreiro/cortesão, depois com o par aristocrata/burguês), o conceito de camada psíquica, próximo das instâncias da teoria psicanalítica (superego, self, id), a despeito da desconfiança de Elias com relação ao que ele considera o anti-historicismo da teoria freudiana. Esse mesmo fenômeno de difusão de camada em camada (social e psíquica) também faz surgir fenômenos de dispersão

43 A respeito da relação entre história e sociologia, o prólogo de 1969 não é conclusivo na medida em que o objeto de sua crítica é uma história à maneira de Ranke, ou seja, uma história que privilegia o indivíduo, a vontade dos que decidem, os desejos racionais dos homens de poder. Mas o caráter histórico das formações sociais, como a corte, afasta toda identificação com supostos invariantes subtraídos à mudança. O conceito de mudança social coloca Elias apesar de tudo do lado dos historiadores. O prefácio de R. Chartier é bem claro a esse respeito.

44 “Na realidade, o resultado dos processos civilizatórios individuais apenas raramente, nas duas extremidades da curva de dispersão, é completamente positivo ou completamente negativo. A maioria dos ‘civilizados’ mantém-se numa linha mediana, entre esses dois extremos. Traços favoráveis e desfavoráveis do ponto de vista social, tendências satisfatórias e insatisfatórias do ponto de vista pessoal encontram-se e se misturam em proporções variáveis” (*La Dynamique de l’Occident*, *op. cit.*, pp. 201-202).

e de recentramento, graças ao fenômeno de diminuição dos contrastes que faz de nós “civilizados”.

A contribuição mais notável de *La Dynamique de l'Occident* para uma história das mentalidades e das representações deveria ser buscada no exame feito por Elias de duas modalidades principais de auto coerção, a da racionalização e a do pudor. É no âmbito da vida de corte, com suas querelas e intrigas, que Norbert Elias, encorajado por La Bruyère e Saint-Simon, situa um dos momentos importantes da conquista da reflexão, da regularização das emoções, do conhecimento do coração humano e do campo social, que o termo racionalização pode resumir. A esse respeito, é possível acompanhar os rastros do legado da corte até Maupassant e Proust. Trata-se nesse caso de um fenômeno de maior envergadura que aquilo que a história das idéias chama a razão. A adequação entre a coabitação social dos homens e o que uma “psicologia social da história” (*La Dynamique de l'Occident*, p. 251) deveria tomar como um *habitus* da economia psíquica considerada em sua integralidade é aqui estreita. A história das idéias deseja conhecer apenas conteúdos, “idéias”, “pensamentos”, a sociologia do conhecimento das ideologias, até mesmo uma superestrutura; a psicanálise, um conflito entre instâncias concorrentes desligadas da história social. A racionalização consiste num relacionamento interno a cada ser humano que evolui em correlação como as inter-relações humanas. O processo civilizatório nada mais é que essa correlação entre as mudanças que afetam as estruturas psíquicas e as que afetam as estruturas sociais. E o *habitus* está na encruzilhada dos dois processos⁴⁵. O pudor é a segunda figura que “o *habitus* dos Ocidentais” conquistou. Ele consiste em uma regulação do medo diante dos perigos interiores que, num regime de civilidade, substituíram as ameaças exteriores de violência. O medo de ver manifestar-se sua inferioridade, que está no cerne da fraqueza diante da superioridade do outro⁴⁶, constitui uma peça chave do conflito sobre o qual se constrói a economia psíquica. Aqui tampouco “poderíamos falar de sentimentos de pudor abstraindo sua sociogênese” (*op. cit.*, p. 265). Há, certamente, muito a dizer a respeito da caracterização do pudor (que Elias associa ao “constrangimento”). O essencial concerne à natureza do processo de interiorização dos temores que corresponde, na ordem emocional, à racionalização na ordem intelectual.

Já dissemos o bastante para indicar os pontos em que as análises de N. Elias se prestariam a uma dialetização dos processos descritos de forma unilateral de alto a baixo na escala social⁴⁷. Examinaremos mais adiante de que forma o tema da apropriação poderia equilibrar o da coerção. O próprio Elias abre caminho para uma dialetização desse tipo

45 A racionalização constituiria um bom termo de referência para uma discussão que confrontasse a ênfase dada à incerteza pela micro-história e a ênfase dada por Elias à racionalização como regulação pulsional.

46 Trata-se, antes, daquilo que o alemão chama de *Schamangst*, pudor mesclado de angústia, do que daquilo que uma outra tradição, a de Simmel ou de Max Scheler, opõe de preferência à culpabilidade.

47 Concorro aqui com Roger Chartier, em seu prefácio a *La société de cour*: “Ao caracterizar cada formação ou configuração social a partir da rede específica das interdependências que nelas ligam os indivíduos uns aos outros, Elias está em condições de compreender em sua dinâmica e recípro-

num belo texto no qual, após ter sublinhado o caráter não racional — no sentido mencionado mais acima — da formação dos hábitos, ele observa: “Mas isso não exclui para nós a possibilidade de fazer dessa ‘civilização’ alguma coisa mais ‘razoável’, mais bem adaptada a nossas necessidades e a nossos fins. Pois é precisamente por intermédio do processo civilizatório que o jogo cego dos mecanismos de interdependência amplia a margem das possibilidades de intervenções conscientes na rede das interdependências e no *habitus* psíquico. Essas intervenções são possibilitadas por nosso conhecimento das leis imanentes que as regem” (*op. cit.*, p. 185)⁴⁸.

cidade as relações mantidas pelos diferentes grupos e, dessa forma, evitar as representações simplistas, unívocas, congeladas, da dominação social ou da difusão cultural” (prefácio, p. XXV).

- 48 A contribuição de Norbert Elias para uma história das mentalidades e das representações encontra um prolongamento parcial no plano sociológico no trabalho de Pierre Bourdieu. Ao retomar a noção de *habitus* que, segundo ele, “dá conta do fato de que os agentes sociais não são partículas de matéria predeterminadas por causas externas, nem pequenas mônadas guiadas exclusivamente por razões internas, e executando uma espécie de programa de ação perfeitamente racional” (P. Bourdieu [com Loïc J.-D. Wacquant], *Réponses*, Paris, Éd. du Seuil, col. “Libre examen”, 1992, p. 110), P. Bourdieu se recoloca no interior da dialética estabelecida por N. Elias da construção do self e da coerção institucional.

Ele retoma e completa o trajeto da coerção social à autocorção desenhado por Norbert Elias, conferindo um alcance ampliado ao conceito de *habitus*: “Estrutura estruturante que organiza as práticas e a percepção das práticas, o *habitus* é também estrutura estruturada: o princípio de divisões em classes lógicas que organiza a percepção do mundo social é, por sua vez, o produto da incorporação da divisão em classes sociais” (Pierre Bourdieu, *La Distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Éd. de Minuit, 1979, p. 191). Assim, o *habitus* permite, por um lado, articular representações e condutas, e, por outro, compor essas representações e condutas com aquilo que Bourdieu chama “a estrutura do espaço social”, o qual permite apreender “o conjunto dos pontos a partir dos quais os agentes comuns (dentre eles o sociólogo ou o próprio leitor em suas condutas habituais) dirigem seus olhares ao mundo social” (*ibid.*, p. 189).

O *habitus* faz surgir nos indivíduos um “sistema de classificação” que “opera continuamente a transfiguração das necessidades em estratégias, das restrições em preferências, e engendra, fora de qualquer determinação mecânica, o conjunto das ‘escolhas’ constitutivas dos estilos de vida classificados e classificantes que retiram seu sentido, isto é, seu valor, de sua posição num sistema de oposições e de correlações” (Bourdieu, *ibid.*, p. 195). Assim, o vaivém da “estrutura do espaço social” (e dos “campos” que, segundo Bourdieu, o escandem) às representações e condutas dos agentes é apreendido em sua complexidade. Cada “campo” tem sua lógica própria, a qual impõe “retraduções” à “estrutura estruturante (*modus operandi*)” que gera “produtos estruturados (*opus operatum*)” que são as obras ou condutas de um agente (*ibid.*, p. 192).

Ao estudar o gosto, Bourdieu estabelece assim a correspondência entre camada social e camada psíquica esboçada por Elias e evocada acima: “As diferentes maneiras [...] de entabular relações com as realidades e as ficções, de crer nas ficções ou realidades que elas simulam estão [...] estreitamente inseridas nos sistemas de disposições (*habitus*) característicos das diferentes classes e frações de classe. O gosto classifica e classifica aquele que classifica...” (*ibid.*, p. VI). Ele mostra assim de que modo explicar as representações requer a apreensão dessa correspondência, esse nexo de “sistemas de disposições”, e implica por conseguinte compreender as relações dos agentes com a “estrutura do espaço social” em seu aspecto histórico: “O olho é um produto da história reproduzido pela educação” (*ibid.*, p. III), escreve Bourdieu em seu estudo sobre o gosto.

Assim, a noção de *habitus* tal como foi estudada permite apreender “as leis gerais que reproduzem as leis de produção, o *modus operandi*” (*op. cit.*, p. 193, n. 4) e restabelece “a unidade da prática” ao não fazer justiça apenas aos “produtos, ao *opus operatum*” (*ibid.*). O valor heurístico quanto à fase explicação/compreensão do *habitus* e do uso metodológico que dele faz Pierre Bourdieu fica assim justificado.

III. Variações de escalas

Diversidade. Uma cidade, um campo, de longe são uma cidade e um campo; mas, à medida que nos aproximamos, são casas, árvores, telhas, folhas, plantas, formigas, pernas de formigas, até o infinito. Tudo isso se engloba sob o nome de campo.

PASCAL, Pensamentos.

Nas análises precedentes, uma questão não foi colocada, a da escala, mais exatamente, a da escolha da escala adotada pelo olhar historiador. Certamente, os modelos heurísticos propostos e aplicados por Labrousse e Braudel e uma grande parte da escola dos *Annales* dependem claramente de uma abordagem macro-histórica, estendida gradualmente da base econômica e geográfica da história até a camada social e institucional e aos fenômenos ditos do “terceiro tipo”, dos quais procedem as formas mais estáveis das mentalidades predominantes. Mas essa óptica macro-histórica não era escolhida deliberadamente, portanto, preferida a uma outra, tida como alternativa. A sequência “estrutura, conjuntura, acontecimento” em Labrousse, a hierarquia das durações em Braudel repousavam implicitamente num jogo de escalas; mas, como o mostra a composição tripartite de *La Méditerranée...* de Braudel, que continua sendo o modelo do gênero, a preferência dada à leitura de cima para baixo da hierarquia das durações não era como tal tematizada, a ponto de podermos conceber uma mudança de escala e considerar a própria escolha de escala como um poder discricionário do historiador, com todas as liberdades e as restrições resultantes dessa escolha. O acesso a essa mobilidade do olhar historiador constitui uma importante conquista da história do último terço do século XX. Jacques Revel não teve medo de adotar o termo “jogos de escalas”⁴⁹ para saudar o exercício dessa liberdade metodológica que atribuiremos, no momento oportuno, à parte de interpretação implicada na investigação da verdade em história⁵⁰.

Depende desse jogo de escalas a postura micro-histórica adotada por alguns historiadores italianos⁵¹. Ao reterem como escala de observação um vilarejo, um grupo de famílias, um indivíduo apanhado no tecido social, os adeptos da *microstoria* não somente impuseram a pertinência do nível micro-histórico no qual operam, mas trouxeram para o plano da discussão o próprio princípio da variação de escalas⁵². Não é, por-

49 Jacques Revel (org.), *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience*, op. cit.

50 Cf. adiante, terceira parte, cap. 1.

51 J. Revel reuniu ao seu redor e de B. Lepetit (“De l'échelle en histoire”) alguns dos micro-historiadores mais ativos: Alban Bensa, Mauricio Gribaudi, Simona Cerutti, Giovanni Levi, Sabina Loriga, Edoardo Grandi. A esses nomes deve-se acrescentar o de Carlo Ginzburg, ao qual nos referimos freqüentemente.

52 “Notemos de saída que a dimensão ‘micro’ não goza, sob esse aspecto, de qualquer privilégio particular. É o princípio da variação que conta, não a escolha de uma escala particular” (Jacques Revel, “Microanalyse et construction du social”, in *Jeux d'échelles*, p. 19).

tanto, a defesa e ilustração da *microstoria* enquanto tal que vamos agora empreender, mas o exame da própria noção de variação de escalas, a fim de apreciar a contribuição dessa problemática original para a história das mentalidades ou das representações, que vimos, primeiro, ameaçada, pelo lado de dentro, de atolamento (seção I), e depois intimidada, pelo lado de fora, por exigências de rigor que sua prática, de conceitos vagos, torna incapaz de satisfazer (seção II).

A idéia chave ligada à idéia de variação de escalas é que não são os mesmos encaideamentos que são visíveis quando mudamos de escala, mas conexões que passaram despercebidas na escala macro-histórica. Esse é o sentido do magnífico aforismo que lemos nos *Pensamentos* de Pascal e que Louis Marin, cujo nome aparecerá mais adiante em nosso próprio discurso, gosta de citar⁵³.

A noção de escala é um empréstimo da cartografia, da arquitetura e da óptica⁵⁴. Em cartografia, existe um referente externo, o território que o mapa representa; além disso, as distâncias medidas pelos mapas de escalas diferentes são comensuráveis segundo relações homotéticas, o que permite falar da redução de um terreno pela colocação em uma determinada escala. Todavia, observamos de uma escala para outra uma mudança do nível de informação em função do nível de organização. Pensemos na rede rodoviária: em grande escala, vemos grandes eixos de circulação, em escala menor, a distribuição do *habitat*. De um mapa a outro, o espaço é contínuo, o território é o mesmo, assim a mudança discreta de escala mostra um mesmo terreno; é esse o aspecto positivo de uma simples mudança de proporção: não há lugar para a oposição entre escalas. Sua contrapartida é certa perda de detalhes, de complexidade, e, portanto, de informação, na passagem a uma escala maior. Esse traço duplo — proporcionalidade das dimensões e heterogeneidade na informação — não pode deixar de afetar a geografia, que deve tanto à cartografia⁵⁵. Uma geomorfologia discordante aparece com a mudança de escala no interior da própria geopolítica, como o confirmaria em detalhe a releitura da primeira parte de *La Méditerranée...* de Braudel. O termo “Méditerranée”

53 Comparar com este outro fragmento de Pascal:

“O que é um homem no infinito?

Mas para apresentar-lhe um outro prodígio tão espantoso, que ele busque no que conhece as coisas mais delicadas. Que um ácaro lhe ofereça, na pequenez de seu corpo, partes incomparavelmente menores, pernas com articulações, veias em suas pernas, sangue em suas veias, humores nesse sangue, gotas de água nesses humores, vapores nessas gotas; que, dividindo mais ainda essas últimas coisas, ele esgote suas forças com tais concepções, e que o último objeto ao qual ele puder chegar seja agora o objeto de nosso discurso; ele pensará talvez que ali está a pequenez extrema da natureza” (frag. 185, ed. Michel Le Guern, p. 154; frag. 84, ed. “La Pléiade”; frag. 71, ed. Brunschvicg, maço XV, p. 9 da cópia 9203 em Lafuma).

Leia-se Louis Marin, “Une ville, une campagne de loin...: paysage pascalien”, *Littérature*, n° 161, fev. 1986, p. 10, apud Bernard Lepetit, “De l’échelle en histoire”, in J. Revel (org.), *Jeux d’échelles*, op. cit., p. 93.

54 Bernard Lepetit, art. cit., pp. 71-94; Maurizio Grimaudi, “Échelles, pertinence, configuration”, in J. Revel (org.), *Jeux d’échelles*, op. cit., pp. 113-139.

55 O que foi dito mais acima sobre a noção de lugar prepara o presente argumento. Ver a segunda parte, cap. 1.

situa o objeto de estudo no nível daquilo que Pascal denomina campo: tudo aquilo é englobado, diríamos ao término da leitura, sob o nome de Méditerranée!

O papel da idéia de escala em arquitetura e em urbanismo não é indiferente a nosso assunto; colocam-se relações de proporção comparáveis às da cartografia, bem como o balanço entre ganho e perda de informação de acordo com a escala escolhida. Mas, diferentemente da relação entre o mapa e o território, o plano do arquiteto ou do urbanista tem por referente um edifício, uma cidade ainda por construir; além disso, o edifício e a cidade mantêm relações variáveis com contextos escalonados entre a natureza, a paisagem, a rede de comunicação, as partes da cidade já edificadas, etc. Essas características próprias da noção de escala em arquitetura e urbanismo dizem respeito ao historiador, na medida em que a operação historiográfica é, num certo sentido, uma operação arquitetônica⁵⁶. O discurso histórico deve ser construído em forma de obra; cada obra se insere num ambiente já edificado; as releituras do passado são outras tantas reconstruções, às vezes ao preço de custosas demolições: construir, desconstruir, reconstruir são gestos familiares para o historiador.

É por meio desses dois empréstimos que a referência à metáfora óptica se torna operatória na história. As condutas ligadas à acomodação do olhar não são notadas, na medida em que a natureza, ou até mesmo a beleza, do espetáculo revelado fazem esquecer os procedimentos de ajuste de que o aparelho óptico se encarrega, ao preço de manipulações aprendidas. A história, do mesmo modo, funciona alternadamente, como uma lupa, e até como um microscópio ou um telescópio.

O que a noção de escala comporta de próprio no uso que dela fazem os historiadores, é a ausência de comensurabilidade das dimensões. Ao mudar de escala, não vemos as mesmas coisas maiores ou menores, em caracteres grandes ou pequenos, como disse Platão na *República* sobre a relação entre a alma e a cidade. Vemos coisas diferentes. Não se pode mais falar de redução de escala. São encadeamentos diferentes em configuração e em causalidade. O balanço entre vantagens e perda de informação aplica-se a operações de modelização que envolvem formas diferentes do imaginário heurístico. Nesse aspecto, o que se pode censurar à macro-história, na medida em que não percebeu sua dependência em relação a uma escolha de escala, é que ela adota inconscientemente um modelo mais cartográfico que especificamente histórico, de óptica macroscópica. Pôde-se assim observar em Braudel alguma hesitação na manipulação da hierarquia das durações: por um lado, presume-se uma relação de encaixamento entre durações linearmente homogêneas, graças à inclusão de todas as durações em um único tempo calendárico, ele próprio indexado pela ordem estelar, e isso a despeito de uma desconfiança indiscutível com relação aos abusos de cronologia cometidos pela história de acontecimentos; por outro lado, observa-se um simples empilhamento das durações superpostas, sem vínculo dialético entre elas. A história das mentalidades incontestavelmente sofreu dessa carência metodológica relativa à

56 A noção nietzschiana de história monumental que evocaremos no Prelúdio à terceira parte o confirmará, mas também o lugar, várias vezes evocado em nosso discurso sobre a história, da noção de monumento conjugada à de documento.

mudança de escala, na medida em que as mentalidades de massa supostamente dependiam da longa duração, sem que as condições de sua difusão em escalas menores fossem levadas em conta. Até em Norbert Elias, entretanto um mestre na manipulação do conceito, os fenômenos de autoc coerção supostamente atravessam camadas sociais sempre bem identificadas — a corte, a nobreza de toga, a cidade, etc.; mas as mudanças de escala implicadas no exame da difusão dos modelos de comportamento e das sensibilidades de camada social em camada social não são percebidas. De um modo geral, a história das mentalidades, na medida em que simplesmente estendeu modelos macro-históricos da história econômica ao social e aos fenômenos de “terceiro tipo”, ateve-se a tratar o conceito de pressão social, na sua relação com a recepção das mensagens pelos agentes sociais, como uma força irresistível atuando de maneira despercebida. O tratamento das relações entre cultura erudita e cultura popular foi particularmente afetado por esse pressuposto, solidário a uma leitura de cima para baixo da escala social; outros pares que dependem de sistemas binários similares foram igualmente consolidados pelo mesmo preconceito: força *vs* fraqueza, autoridade *vs* resistência, e em geral dominação *vs* obediência, segundo o esquema weberiano da dominação (*Herrschaft*)⁵⁷.

Duas obras testemunhas ligadas à esfera da *microstoria* italiana, acessíveis aos leitores franceses, prenderam minha atenção. Carlo Ginzburg⁵⁸, num curto e incisivo prefácio, observa que é graças a uma exceção, dada “a raridade dos testemunhos sobre os comportamentos e as atitudes, no passado, das classes subalternas”, que foi possível contar “a história de um moleiro do Friuli, Domenico Scandella, dito Menocchio, que morreu na fogueira, por ordem do Santo Ofício, após uma vida que transcorreu na mais completa obscuridade” (*Le Fromage et les Vers*, p. 7). É com base nos autos de dois processos movidos contra ele que é montado o “rico painel de seus pensamentos e de seus sentimentos, de seus devaneios e de suas aspirações” (*op. cit.*, p. 8), aos quais se juntam outros documentos relativos a sua vida de artesão, a sua família, e também a suas leituras. Essa documentação refere-se, portanto, àquilo que chamamos “cultura das classes subalternas ou ainda cultura popular”. Ginzburg não fala de escala, mas de nível cultural, cuja existência é tida como a condição necessária das disciplinas autodefinidas. Esse argumento da definição auto-referencial, ou até mesmo tautológica,

57 Surpreendemo-nos, na leitura dos textos de metodologia da micro-história, ao ver o grande antropólogo Clifford Geertz ser acusado por Giovanni Levi e outros de descrever o que ele considera como crenças compartilhadas no nível de culturas de certa amplitude geográfica em termos de modelos impostos a receptores submissos (“I pericoli del Geertzismo”, *Quaderni storici*, apud J. Revel [dir.], *Jeux d'échelles*, *op. cit.*, p. 26, n. 22, e p. 33, n. 27). Em compensação, um autor escandinavo, Fredrik Barth, apóia-se em Clifford Geertz para dialogar com os agentes sociais em suas pesquisas de campo sobre a identidade étnica (*Ethnic Groups and Boundaries*, Londres, Georges Allen, 1969). Ver também *Selected Essays of Frederick Barth*, t. I, *Process and Form in Social Life*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981. Um artigo de apresentação é dedicado a ele em *Jeux d'échelles*: Paul André Rosental, “Construire le ‘macro’ par le ‘micro’: Fredrik Barth et la *microstoria*”, *op. cit.*, pp. 141-159.

58 Carlo Ginzburg, *Le Fromage et les Vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, trad. franc., Paris, Aubier-Flammarion, col. “Histoire”, 1980.

dos grupos sociais e profissionais — como a burguesia — praticada em história social encontra-se em outros historiadores não marcados pela micro-história italiana, de que falaremos mais adiante. Os termos de cultura — cultura popular, cultura erudita — e, em consequência, os de classe dominante e de classe subalterna, implicados nas relações ideológicas ligadas ao marxismo vulgar ou aos protestos anticolonialistas, são retomados. A raridade dos documentos escritos numa cultura largamente oral pôde servir de desculpa. Mesmo Mandrou, cujo lugar na história das mentalidades assinalamos mais acima, não está isento da censura de ter tratado preferencialmente a cultura imposta às classes populares (voltaremos a isso mais adiante, a propósito da obra de Certeau *La Possession de Loudun*), fazendo dela um efeito de aculturação vitoriosa⁵⁹. Se a literatura destinada ao povo não deve ocultar a literatura produzida pelo povo, é necessário ainda que esta exista e seja acessível. Foi o caso das confissões de Menocchio, que, graças a sua raridade, escapavam às solicitações da história serial, quantitativa, para a qual somente o número e o anonimato são significativos.

Mas como não recair na anedota e na história de acontecimentos? Uma primeira resposta é que essa objeção se aplica principalmente contra a história política. Uma outra, mais convincente, é que são propriedades latentes e dispersas da linguagem histórica disponível — que precisamente o computador ignora — as que o historiador traz à luz e organiza em discurso. O que esse historiador articula, são operações de leitura de um homem do povo que tem acesso a almanaques, canções, livros de devoção, vidas de santos, brochuras de todo tipo e que esse bravo moleiro remodela segundo sua maneira singular. Ao deixar a história quantitativa, não recaímos na não-comunicação. Além disso, essas reformulações não exprimem somente o poder de releitura atualizadora exercido por um simples homem do povo, mas a volta à tona de tradições e heresias dormentes, que uma situação de sobrevivência autoriza de alguma forma a ressurgir. Disso resulta para nosso problema da história das mentalidades que o próprio conceito de mentalidade deve ser recusado, na medida em que essa história, de um lado, insiste apenas “nos elementos inertes, obscuros e inconscientes de uma determinada visão do mundo” (*Le Fromage et les Vers*, p. 19), e, de outro, retém somente a conotação “interclasses” de uma cultura comum — preconceito ao qual não escapa um

59 “Identificar a ‘cultura produzida pelas classes populares’ com a ‘cultura imposta às massas populares’, decifrar a fisionomia da cultura popular apenas por meio das máximas, dos preceitos e dos contos fabulosos é uma empreitada absurda. O atalho apontado por Mandrou para contornar as dificuldades ligadas à reconstituição de uma cultura oral nos devolve ao ponto de partida” (Ginzburg, *Le Fromage et les Vers*, op. cit., p. 10). O recurso de Geneviève Bolleme à literatura de divulgação incorre nas mesmas objeções. Em compensação, Bakhtin escapa a essa crítica no caso de seu livro fundamental sobre as relações de Rabelais com a cultura popular de sua época, que se concentra no carnaval e nos temas carnavalescos da cultura popular. Resta que os protagonistas falam muito através das palavras de Rabelais. A análise do “carnaval de Romans” feita por Emmanuel Le Roy-Ladurie, embora reconstituída com base numa crônica hostil, cai nas graças de Ginzburg. Em compensação, a insistência de Foucault nas exclusões, nas interdições por meio das quais se constituiu nossa cultura ameaça deixar a cultura popular existir somente por meio do “gesto que a suprime”, como na *História da loucura*. Se a loucura somente se exprime na única linguagem disponível, a da razão que a exclui, os protagonistas estão fadados ao silêncio.

Lucien Febvre ao falar dos “homens do século XVI”. O grande historiador francês terá resistido, contudo, aos preconceitos inseparáveis do infeliz legado do conceito sociológico de “mentalidade coletiva”. Menocchio, de sua parte, não pode situar-se nessa linha de ignorância, pois veio após a invenção da imprensa e da Reforma, a quem deve o fato de ter sido um leitor e um argumentador⁶⁰.

O outro livro que reteve minha atenção é o de Giovanni Levi, *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVI^e siècle*⁶¹, precedido de “L'histoire au ras du sol”, de Jacques Revel. Estamos aí no terreno trabalhado por Norbert Elias. Mas na parte baixa da escala: no vilarejo. Não é nem o grande número, nem o indivíduo. Não são tampouco indicadores quantificados — preços ou rendas, níveis de riqueza e distribuição de profissões —, nomeados mais do que enumerados. Nem as regularidades de uma história pesada, imóvel, das normas e dos costumes comuns. A aparição e a articulação dos fenômenos considerados são fruto da mudança de escala. Em vez de agregados acompanhados durante um longo tempo, é um fervilhar de inter-relações que se prestam à decifração. Nem por isso se deve esperar uma ressurreição da vivência dos agentes sociais, como se a história deixasse de ser história e se juntasse à fenomenologia da memória coletiva. O respeito por essa sutil fronteira importa a nosso assunto, que jamais desmente a implícita profissão do corte epistemológico que separa a história da própria memória coletiva. São sempre interações que são recolhidas e reconstruídas⁶². A palavra importante — reconstrução — é pronunciada; mais adiante, ela relançará a história das mentalidades, denominada com mais propriedade de história das representações, para além do exemplo bem delimitado da *microstoria*. Porém, antes de proceder a essa extrapolação mais ou menos bem controlada, é preciso ter conduzido até seu ponto crítico uma história ligada à escolha da escala micro-histórica. Já dissemos, numa escala menor, ínfima, vemos coisas que não vemos numa escala superior. Mas é preciso dizer que aquilo que não vemos e não devemos esperar ver, é a vivência dos protagonistas. O que vemos continua sendo o social em interação: em interação fina, mas já micro-estruturada. Direi ainda, mas com alguma hesitação, que a tentativa de reconstrução de Giovanni Levi satisfaz apenas parcialmente o famoso “paradigma do índice” enunciado por Carlo Ginzburg em seu célebre artigo “Traces.

60 O cuidadoso prefácio de Carlo Ginzburg encerra-se com um ato de audaciosa prospectiva: Menocchio nos precede nesse caminho que Walter Benjamin traça em suas “Teses sobre a história”, onde se lê: “Nada do que se verificou está perdido para a história [...] mas somente a humanidade remida tem direito à totalidade de seu passado”. “Remida, ou seja, libertada”, acrescenta Ginzburg, que atesta aí suas próprias convicções.

61 Título original: Giovanni Levi, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del seicento*, Turim, Einaudi, 1985. A edição francesa citada aqui é: *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVI^e siècle*, Paris, Gallimard, col. “Bibliothèque des histoires”, 1989 (prefácio de Jacques Revel).

62 “Tentei, portanto, estudar um fragmento minúsculo do Piemonte do século XVI, utilizando uma técnica intensiva de reconstrução dos acontecimentos biográficos de todos os habitantes do vilarejo de Santena que deixaram algum rastro documental” (citado por J. Revel [org.], Prefácio a G. Levi, *op. cit.*, p. XIII).

Racines d'un paradigme indiciaire"⁶³. A microanálise praticada aqui não está próxima do faro nem do detetive, nem do especialista em falsificação de pinturas, nem de qualquer espécie de semiótica psicomédica. A mesma operação de reconstrução do real que distancia do vivido também distancia do indiciário, para se aproximar de operações mais clássicas de recorte, de articulação, de confronto de testemunhos, que permitem falar de "história experimental". Ora, do que trata a experiência? Do exercício do poder na escala micro-histórica do vilarejo. O que se vê nessa escala são as estratégias familiares e individuais, confrontadas com realidades econômicas, com relações hierárquicas, num jogo de trocas entre o centro e a periferia, em resumo, interações que têm por lugar um vilarejo. Com esse conceito de estratégia, é trazida à luz uma figura notável da racionalidade, cuja fecundidade avaliaremos mais adiante em termos de incerteza, oposta termo a termo à fixidez, à permanência, à segurança — em suma, à certeza — vinculadas ao funcionamento das normas sociais de grande escala, a esses quase-invariantes da história das mentalidades no longo prazo. Será uma questão legítima saber se as condutas postas sob o signo da estratégia têm por finalidade secreta ou confessa reduzir a incerteza ou simplesmente compor com ela⁶⁴. O "grande jogo social e político que é o verdadeiro assunto do livro" (Revel, prefácio, in *Le Pouvoir au village*, p. XXV), é, se o desejarmos, o mesmo que aquele reconstruído por Norbert Elias em *La Dynamique de l'Occident*, mas no sentido em que, conforme o dito de Pascal, "tudo isso se engloba sob o nome de campo". Podemos dizer por isso que os detalhes que, por assim dizer, desenvolveram o campo reconduzem, conforme algumas regras assinaláveis, a recompor o invólucro?

É toda a questão da passagem da micro-história à macro-história⁶⁵. Se pudemos censurar a macro-história por proceder sem uma regra reconhecida da longa dura-

63 Carlo Ginzburg, "Traces. Racines d'un paradigme indiciaire", in *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, op. cit.

64 Revel cita: "Essa sociedade, como todas as outras sociedades, é composta de indivíduos conscientes da zona de imprevisibilidade no interior da qual deve tentar organizar-se todo comportamento; e a incerteza não provém somente da dificuldade de prever o futuro, mas também da consciência permanente de dispor de informações limitadas sobre as forças que atuam no meio social no qual se deve agir. Não é uma sociedade paralisada pela insegurança, hostil a todo risco, passiva, agarrada aos valores imóveis da autoproteção. Melhorar a previsibilidade para aumentar a segurança é um poderoso modelo de inovação técnica, política, social" (J. Revel [org.], Prefácio a G. Levi, op. cit., pp. XXIII, XXIV).

65 Essa questão da relação e da pertinência recíproca da micro-história e da macro-história coloca o problema epistemológico fundamental em ciências humanas da agregação dos dados. Pode-se passar da escala "micro" à escala "macro" e transpor as conclusões de uma à outra indiferentemente?

Parece que a essa questão a economia e a sociologia respondem negativamente.

Assim, as pesquisas de E. Malinvaud em economia concluem por um "no bridge", uma ausência de passagem — matemática — do campo microeconômico (que repousa na análise do comportamento de um indivíduo sob certas hipóteses) para o campo macroeconômico (que analisa comportamentos de grupos, de conjunto).

A agregação dos dados em ciências sociais gera efeitos perversos ou emergentes que impedem a transposição do individual ao coletivo. Condorcet mostrara assim que, a partir de preferências individuais racionais, não se podia concluir pelo estabelecimento de uma preferência coletiva

ção para as durações subordinadas, possui a micro-história argumentos para dizer que reassumiu o projeto de história total, porém visto por baixo? Considerada concretamente, a questão equivale a perguntar se o vilarejo é um lugar favorável para se identificarem as formas intermediárias de poder por meio das quais o poder no vilarejo se articula ao poder do Estado na forma como ele é exercido nessa época e nessa região: a incerteza é precisamente o que afeta a apreciação das forças presentes. E é tarefa da obra explorar essas relações em que a hierarquia é vista a partir de baixo. Enunciada em termos de epistemologia do conhecimento histórico, a questão se torna a da representatividade dessa história de vilarejo e das interações que aí se exercem. A incerteza dos protagonistas seria também a do analista? Ela também pesa sobre a capacidade de generalização que manteria em reserva aquilo que, em última análise, não é mais que uma história de caso? Mas essa lição poderia ser generalizada a ponto de poder ser oposta termo a termo àquela que Norbert Elias tira de seu estudo da sociedade de corte e de sociedades comparáveis?⁶⁶ Em suma, “qual pode ser a representatividade de uma amostra tão circunscrita? O que ela pode nos ensinar que seja generalizável?” (Revel, Prefácio, p. XXX.). Edoardo Grendi propôs uma fórmula que Revel chama de um elegante oxímoro, a saber, a idéia do “excepcional normal”. A fórmula vale mais por aquilo que ela recusa: uma interpretação do conceito de exemplaridade em termos estatísticos, segundo o modelo da história quantitativa e serial. Talvez ela convide simplesmente a comparar entre si as visões do mundo que emergem de níveis diferentes de escala, sem que essas visões do mundo possam ser totalizadas. De que autoridade superior dependeria tal sobrevôo dos jogos de escalas? Parece duvidoso que em algum ponto esteja dado algum lugar em desaprumo, que permitiria esse sobrevôo. Os dois fragmentos de Pascal não são intitulados uma primeira vez “diversidade”, uma outra vez “infinitude”?

IV. Da idéia de mentalidade à de representação

Preciso agora apresentar o salto conceitual constituído pelo ingresso na próxima seção.

Deixamos, no final do primeiro parágrafo, o conceito de mentalidades num estado de grande confusão, tendo como fundo a noção de história total, na qual a

racional (ou seja, que respeite a transitividade das escolhas). R. Boudon, em *Effets pervers et Ordre social*, define esse efeito de agregação como “um efeito que não é explicitamente buscado pelos agentes de um sistema e que resulta de sua situação de interdependência”. Por isso, as conclusões válidas para um indivíduo não podem ser estendidas a um conjunto de indivíduos.

Assim, esse esclarecimento das ciências sociais pareceria incitar-nos a concluir que micro-história e macro-história possuem pertinências distintas e que a passagem de uma à outra continua sendo um problema epistemológico nodal não resolvido.

66 Revel parece duvidar disso: “Lida rente ao chão, a história de um lugar é provavelmente diferente da de todos os outros.” (J. Revel [org.], Prefácio a G. Levi, *op. cit.*, p. XXX).

das mentalidades supostamente se integra. Fomos então submetidos a dois tipos de solicitações: de um lado, aquela oriunda de três discursos muito divergentes, mas que exige, cada um a seu modo, um rigor conceitual único suscetível de presidir a um reagrupamento da história estilizada; de outro lado, a de uma historiografia original, ligada a uma escolha aparentemente inversa daquela, implícita, da historiografia dominante na idade de ouro dos *Annales*, a escolha da escala micro-histórica. Chegou a hora de lançar-se com prudência e modéstia no caminho de um remembramento do campo histórico em que a história das mentalidades desempenharia um papel federativo, com a condição de assumir o título e a função de uma história das representações e das práticas.

Proponho que tomemos por guia, a fim de sair da situação de dispersão da história das três últimas décadas do século XX, uma abordagem global que me parece responder em grande parte ao rigor conceitual três vezes exigido, na medida em que leva a noção de variação de escalas a seus limites extremos. Tento mostrar que a substituição, muitas vezes deixada sem explicação, do conceito vago de mentalidade pelo de representação, mais bem articulado, mais dialético, é perfeitamente coerente com os usos que vamos propor do conceito generalizado de variação de escalas.

A abordagem global à qual me refiro encontrou, na obra coletiva dirigida por Bernard Lepetit, *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*⁶⁷, sua mais explícita formulação. Os historiadores aqui reunidos adotam como termo de referência próxima — o que, da minha parte, chamo de objeto pertinente do discurso histórico — a instauração, nas sociedades consideradas, do vínculo social e de suas respectivas modalidades de identidade. O tom dominante é o de uma abordagem pragmática em que o foco principal está nas práticas sociais e nas representações integradas a essas práticas⁶⁸. Essa abordagem pode legitimamente afirmar-se como uma crítica da razão pragmática em que cruza, sem confundir-se com ela, uma hermenêutica da ação, que por sua vez provém do enriquecimento da fenomenologia de Husserl e de Merleau-Ponty pela semiótica e por toda a profusão de trabalhos dedicados aos jogos de linguagem (ou de discurso). O ramo decididamente histórico dessa crítica da razão prática é reconhecido pelo fato de que o vínculo social e as mudanças que o afetam são tidos como o objeto pertinente do dizer histórico. Assim, o corte epistemológico usado no modelo labroussiano e no modelo braudeliano não é absolutamente renegado; é deliberadamente assumido pelo novo programa de pesquisas que coloca “como problema prioritário a questão das identidades e dos laços sociais”⁶⁹.

A continuidade com os programas anteriores da escola dos *Annales* nota-se pelo fato de as três problemáticas identificadas na introdução deste capítulo — a do tipo de mudança considerada como a mais pertinente (mudança econômica, social, política,

67 *Op. cit.*

68 Bernard Lepetit, “Histoire des pratiques, pratique de l’histoire”, *ibid.*, pp. 12-16.

69 Bernard Lepetit, *ibid.*, p. 13.

cultural, etc.), a da escala de descrição e a dos regimes temporais —, deslocarem-se em bloco e de forma solidária⁷⁰.

Sua ligação a uma crítica da razão pragmática chamou primeiramente a atenção para o caráter sempre mais problemático da instauração do laço social; por isso falaremos daqui em diante mais facilmente de estruturação do que de estrutura, tratando-se das normas, dos costumes, das regras de direito, enquanto instituições capazes de manter juntas as sociedades. Depois, essa filiação espontânea a uma crítica da razão pragmática chamou mais a atenção sobre a articulação entre práticas propriamente ditas e representações, que podem legitimamente ser consideradas como práticas teóricas, ou melhor, simbólicas⁷¹. Finalmente, recorrer a uma crítica da razão pragmática permite justificar o deslocamento ocorrido, muitas vezes de forma irrefletida, do vocabulário da mentalidade ao da representação. Procederemos agora a uma substituição motivada do primeiro termo pelo último.

A imprecisão semântica que foi legitimamente criticada na idéia de mentalidade é inseparável do caráter maciço e indiscriminado do fenômeno, que tem sido frequentemente comparado ao clima da época, ou até, lembrando Hegel, ao espírito dos povos. É assim porque a simples justaposição do mental aos outros componentes da sociedade total não permitia que aparecesse a dialética íntima dessa sociedade. Mais bem articulada com a prática ou as práticas sociais, a idéia de representação vai revelar recursos dialéticos que a idéia de mentalidade não deixava aparecer. Vamos mostrar que a generalização⁷² da idéia do jogo de escalas pode constituir uma via privilegiada para trazer à tona a dialética velada da idéia de representação emparelhada com a de prática social.

De fato, o importante, nos jogos de escalas, não é tanto o privilégio concedido a certa escolha de escala quanto o próprio princípio da variação de escalas, na linha do aforismo de Pascal usado como epígrafe da seção anterior. Uma diversidade de efeitos pode então ser atribuída a esse exercício de variações. Agrupei três deles em torno da temática das identidades e do vínculo social. Todos contribuem, cada um de uma maneira, para recentrar a historiografia do último terço do século XX. O exercício de variação de escalas pode seguir três linhas convergentes: na primeira, colocarei as variações que afetam os graus de eficácia e de coerção das normas sociais; na segunda, as que modulam os graus de legitimação em curso nas múltiplas esferas de pertencimento entre as quais se distribui o vínculo social; na terceira, os aspectos não-quantitativos da escala dos tempos sociais; isso nos levará a retomar a

70 Notar-se-á a abertura progressiva dos responsáveis dos *Annales* para a leitura de dois artigos críticos da revista: "Histoire et science sociale. Un tournant critique?", *Annales ESC*, 1988, pp. 291-293. E sobretudo "Tentons l'expérience", *Annales ESC*, 1989, pp. 1317-1323.

71 Reitero aqui minha dívida para com a sociologia de Clifford Geertz, a quem devo o conceito de ação simbolicamente mediada (cf. *Du texte à l'action*, op. cit., e *Idéologie et Utopie*, op. cit.). É por esse motivo que a prevenção dos micro-historiadores dos *Quaderni* contra Geertz pareceu-me um pouco injusta (cf. acima p. 223, n. 57).

72 "Mais do que uma escala, é a variação de escalas que parece aqui fundamental" (J. Revel, prefácio, in *Le Pouvoir au village*, op. cit., pp. XXX/XXXIII).

própria idéia de mudança social que norteou toda a nossa investigação sobre a explicação/compreensão praticada em história. Nas três linhas de exame, teremos em mente a frase de Pascal que leva a afirmar que, em cada escala, vêem-se coisas que não são vistas em outra escala e que cada visão está no seu direito. No término desse triplo percurso poderá ser abordada de frente a estrutura dialética que leva a preferir a idéia de representação à de mentalidade.

1. Escala de eficácia ou de coerção

Como já verificou a micro-história, a primeira vantagem da variação de escalas é poder deslocar a ênfase para as estratégias individuais, familiares ou de grupos, que questionam a presunção de submissão dos atores sociais da classe mais baixa às pressões sociais de todo tipo e principalmente àquelas exercidas no plano simbólico. Com efeito, tal presunção não deixa de ter ligação com a escolha de escala macro-histórica. Nos modelos dependentes dessa escolha, não apenas as durações parecem hierarquizadas e encaixadas, mas também as representações que regem os comportamentos e as práticas. Na medida em que uma presunção de submissão dos agentes sociais parece solidária com uma escolha macro-histórica de escala, a escolha micro-histórica induz uma expectativa inversa, a de estratégias aleatórias, nas quais são valorizados conflitos e negociações, sob o signo da incerteza.

Se se estende o olhar além da micro-história, surge o traçado, em outras sociedades diferentes das interrogadas pela *microstoria*, de emaranhados de grande complexidade entre a pressão exercida por modelos de comportamentos percebidos como dominantes e a recepção, ou melhor, a apropriação, das mensagens recebidas. Ao mesmo tempo vacilam todos os sistemas binários que opõem cultura erudita a cultura popular, e todos os pares associados: força/fraqueza, autoridade/resistência. A que se opõem: circulação, negociação, apropriação. É toda a complexidade do jogo social que se deixa apreender. Nem por isso fica refutada a visão macro-histórica: podemos continuar a ler Norbert Elias acompanhando o caminhar das ordens simbólicas, e de seu poder de coerção, de alto a baixo nas sociedades. É precisamente porque a visão macro-histórica não foi abolida que foi possível fazer legitimamente a pergunta da representatividade das micro-organizações consideradas sob o aspecto dos fenômenos de poder legíveis em escala maior. Entretanto, a noção de desvio que encontraremos várias vezes em contextos comparáveis não poderia esgotar os recursos combinatórios entre quadros desenhados em escalas diferentes. Continuam a ser sistemas de cima visitados por baixo⁷³. Sob este aspecto, a extensão, ao campo das representações, dos modelos de história de longa duração permanece legítima nos limites do ponto de vista macro-histórico: há um tempo longo dos traços de mentalidades. Nada se perdeu da colocação do problema por Durkheim no início do século XX, sob o título justamente de

73 Paul André Rosental: "Construire le 'macro' par le 'micro': Fredrik Barth et la *microstoria*", in J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles*, op. cit., pp. 141-160.

“Representações coletivas”, o termo voltando de forma significativa após o uso prolongado daquele de mentalidade no movimento dos *Annales*. A idéia durkheimiana de “normas fundamentais”, solidária das de acordos despercebidos e de acordo sobre as modalidades de acordo, mantém sua força pelo menos problemática e pragmática⁷⁴. A tarefa consiste mais em repor esses conceitos diretores numa relação dialética com aqueles que regem a apropriação dessas regras de acordo sobre o acordo. Além do mais, a simples consideração da necessária economia das forças de criação que resistem às forças de ruptura nos inclina a conceder algum crédito à idéia de um *habitus* costumeiro comparável a algum princípio de inércia, ou até de esquecimento⁷⁵.

É nesse sentido e sob o signo da escala da eficácia ou da coerção, que podem ser retomados conjuntamente o problema da instituição e o das normas, cada um obedecendo a regras diversas de contextualidade⁷⁶.

Dentre os principais usos da idéia de instituição (uso jurídico-político, organização funcionando de forma regular, organização no sentido amplo ligando valores, normas, modelos de relação e de comportamento, papéis) destaca-se a idéia de regularidade. Uma abordagem dinâmica da constituição do vínculo social vai sobrepor-se à oposição artificial entre regularidade institucional e inventividade social, se falarmos mais em institucionalização do que em instituição⁷⁷. Nesse aspecto, o trabalho de sedimentação institucional ganharia, a meu ver, em ser comparado com o trabalho de arquivamento que vimos operando no nível documental da operação historiográfica: não se poderia falar, em sentido analógico, de arquivamento da prática social? Considerado desse modo, o processo de institucionalização faz surgirem duas faces da eficácia das representações: de um lado, em termos de identificação (é a função lógica, classificatória das representações), de outro lado em termos de coerção, de coação (é a função prática de conformação dos comportamentos). No caminho da representação, a instituição cria identidade e imposição. Isso posto, talvez se deva deixar de opor o lado coercitivo, atribuído de forma preferencial à instituição, ao lado supostamente subversivo reconhecido na experiência social. Considerado de um ponto de vista dinâmico, o processo de institucionalização oscila entre a produção de sentido no estado nascente e a produção de coação no estado estabelecido. Assim poderia ser

74 “De fato, a noção de ‘norma fundamental’ responde em Durkheim a uma tripla necessidade. Sua natureza é tal que ela permite que a sociedade se mantenha unida, sem princípios de ordenamento externos a ela, e sem que cada situação particular a faça cair na anomia ou precise da reelaboração de solidariedade revista, a partir do início. Ela constitui uma hipótese *ad hoc* ou uma proposição tautológica que vale o que vale o desvio explicativo que permite sua especificação detalhada” (B. Lepetit, “Histoire des pratiques. Pratique de l’histoire”, in B. Lepetit [dir.], *Les Formes de l’expérience*, op. cit., pp. 17-18).

75 Voltaremos a isso no capítulo dedicado ao esquecimento.

76 Jacques Revel, “L’institution et le social”, in B. Lepetit (dir.), *Les Formes de l’expérience*, op. cit., pp. 63-85; Simona Cerutti, “Normes et pratiques, ou de la légitimité de leur opposition”, *ibid.*, pp. 127-151.

77 Uma referência importante, a essa ordem de idéia, é constituída pelo livro de Luc Boltanski sobre os executivos, exemplo notável de uma instituição datada surpreendida em fase de instauração: *Les Cadres. La formation d’un groupe social*, Paris, ed. de Minuit, 1982.

formulada a idéia de uma escala de eficácia das representações. As análises de Norbert Elias sobre as relações entre forças físicas camufladas em potência simbólica, ou ainda a proposta de Michel Foucault em *Vigiar e punir*, deveriam ser recolocadas numa escala de eficácia considerada enquanto escala de coação. O importante é que “os homens precisam das instituições, o que equivale a dizer que tanto se servem delas quanto as servem” (J. Revel, “L’institution et le social”, p. 81).

Em outros contextos, prefere-se adotar como referência conceitual a idéia de norma, em que o foco está ora nos processos de avaliação que determinam o permitido e o proibido, ora nas modalidades do sentimento de obrigação sancionado pela punição. Também a idéia de norma, desdobrada do plano moral para o plano jurídico, presta-se a uma variação da escala de eficácia, tanto na ordem da identificação, da qualificação das condutas, quanto na dos graus de coerção. É nesse tipo de escala que poderiam ser colocadas as formas opostas de aprovar e desaprovar, nos procedimentos de legitimação ou de denúncia. Desenvolveremos este ponto quando considerarmos a diversidade de aplicação da idéia de norma nos regimes plurais de interação das condutas. Podemos desde já observar-lhe a estrutura dialética geral: as figuras do justo e do injusto podem ser consideradas como as referências básicas de avaliações opostas; as figuras do justo delimitam as modalidades de legitimidade pretendida ou assumida; as do injusto, as modalidades da ilegitimidade denunciada. A essa polaridade básica vem acrescentar-se, do ponto de vista da dinâmica dos processos, a competência fundamental dos agentes sociais em negociar os conflitos. Essa capacidade atua tanto no plano da qualificação dos comportamentos contestados ou assumidos quanto no dos níveis de coerção rejeitados ou aceitos⁷⁸. Um conceito interessante, a meio caminho entre justificação e denúncia, seria o de “ajuste”, de ação “que convém”⁷⁹.

2. Escala dos graus de legitimação

A segunda linha na qual o tema da variação de escalas se presta a uma extensão instrutiva é a dos graus de grandeza a que podem pretender os agentes sociais na ordem da estima pública. Mas ninguém é grande ou pequeno a qualquer preço. Alguém se torna grande quando, num contexto de discórdia, se sente justificado por agir da forma como age. Logo, grandeza e justificação andam lado a lado. A noção de justificação acrescenta uma nova dimensão de inteligibilidade às de instituição e de norma; a discórdia, o conflito, a disputa, a desavença constituem o contexto pertinente. Preparamos o caminho para a instauração do par grandeza e justificação a partir do momento em que adotamos por princípio geral de remembramento do campo histórico a ins-

78 Para o exame das condutas de denúncia, cf. Luc Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990, primeira parte, “Ce dont les gens sont capables”.

79 Laurent Thévenot, “L'action qui convient”, in Patrick Pharo et Louis Quéré (dir.), *Les Formes d'action*, Paris, EHESS, col. “Raisons pratiques”, 1990, pp. 39-69.

tauração do vínculo social e a busca de identidade a ele acoplada. É nas situações de discórdia que os agentes sociais aumentam seus pedidos de justificação; o mesmo sentimento de injustiça que vimos agir nos estratagemas de denúncia opera nas estratégias de legitimação; a pergunta é a seguinte: como justificar o acordo e administrar o desacordo, principalmente por meio do compromisso, sem sucumbir à violência? Aqui intervém a consideração da grandeza, a qual envolve algo além de uma necessidade taxonômica de classificação, a saber, uma necessidade de reconhecimento que toma como referência a escala das avaliações operadas durante provas qualificantes (noção que é encontrada em outros contextos, tais como o dos contos heróicos). Luc Boltanski e Laurent Thévenot acrescentaram um componente complementar de inteligibilidade ao de grandeza, levando em conta a pluralidade dos regimes de justificação resultante da pluralidade dos tipos de conflito; alguém pode ser grande na ordem mercantil e não o ser na ordem política ou na ordem da reputação pública ou da criação estética. Assim, o conceito principal passa a ser o de “economias da grandeza”⁸⁰. O importante para a presente investigação é juntar à idéia hierárquica de grandeza, variante da idéia de escala, a idéia horizontal da pluralização do vínculo social. Tal entrecruzamento de duas problemáticas contribui para romper com a idéia de mentalidade comum, facilmente confundida com a de um bem comum indiferenciado. Por certo, a idéia de “humanidade comum aos membros da cidade” (Boltanski e Thévenot, *De la justification*, p. 96) não deve ser rejeitada: iguala os homens enquanto humanos, excluindo em particular a escravidão ou o adestramento de subumanos. Porém, na ausência de diferenciação, esse vínculo permanece não político; ao axioma de humanidade comum é preciso acrescentar o de dessemelhança; é ele que aciona as provas de qualificação e suscita os procedimentos de justificação; estas, por sua vez, estão orientadas para o estabelecimento de compromissos que satisfaçam ao modelo de “humanidade ordenada” (*op. cit.*, p. 99). O empreendimento continua sendo aleatório e, nesse sentido, incerto, na medida em que “não existe posição de destaque, externa e superior a cada um dos mundos, de onde a pluralidade das justiças poderia ser considerada de cima, como um leque de escolhas igualmente possíveis” (*op. cit.*, p. 285)⁸¹. Resulta daí que é em cidades distintas, em mundos múltiplos, que as tentativas de justificação podem fazer sentido⁸². A difícil questão levantada pela obra é a dos critérios da justificação válidos em tal cidade. O critério está ligado ao da identificação das esferas distintas de ação.

80 Luc Boltanski & Laurent Thévenot, *De la justification: les économies de la grandeur*, *op. cit.* Fiz uma resenha dessa obra em *Le Juste*, Paris, Esprit, col. “Essais”, 1995, pp. 121-142, em outro contexto, o de “a pluralidade das instâncias de justiça”, que leva a comparar a obra considerada com a de Michael Walzer, *Spheres of Justice. In Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1982; trad. fr. de Pascal Engel, *Sphères de justice: une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Éd. du Seuil, 1997. Comparada com a de Walzer, a aposta de Boltanski-Thévenot não é o problema da dominação de uma esfera de ação sobre a outra, portanto, da equidade, mas o da resolução dos conflitos, portanto, dos compromissos para o bem comum.

81 Uma comparação pode ser feita aqui com a persistente idéia de pluralidade humana que atravessa toda a obra de Hannah Arendt.

82 Os autores distinguem entre “cidades” e “mundos”: reservam o primeiro termo aos segmentos do espaço social recortados por cada sistema discreto de justificação, utilizando como modelo o ato de habitar; o segundo termo lembra que o elo constitutivo de cada cidade se verifica nas provas

Abrem-se assim dois debates, que interessam diretamente a nosso propósito — que é o da fecundidade do tema dos jogos de escalas para uma história das representações. A primeira diz respeito ao caráter finito do processo regressivo que, de justificações elementares em justificações segundas, leva a uma justificação última em determinada esfera; o recorte entre cidades ou mundos é estritamente correlativo da coerência dos regimes de ação assim justificados. O problema, mais uma vez, não é de ordem taxonômica, mas sim de hierarquia na avaliação; como no sistema de Aristóteles, é preciso admitir a necessidade de parar em algum ponto; a enumeração das cidades — cidade inspirada, cidade doméstica, cidade mercante, cidade da opinião, cidade cívica, cidade industrial — é baseada em semelhante postulado da justificação terminal finita. Essa dificuldade atrai outra: quais discursos dão fé da justificação última apropriada a determinada cidade? Como se reconhece a argumentação última própria de determinada cidade ou de determinado mundo? Aqui, os autores adotam uma estratégia original, porém onerosa: para identificar as argumentações em curso nos debates corriqueiros, estes são colocados sob a égide de discursos mais articulados, mais fortes, em que o processo de justificação é levado ao auge de reflexividade. Assim, convocam-se obras de filósofos, teólogos, políticos, escritores, chamadas para reforçar manuais destinados a executivos de empresas e responsáveis sindicais. Assim, Adam Smith, Santo Agostinho, Rousseau, Hobbes, Saint-Simon, Bossuet fornecem os discursos fundadores dos discursos efetivamente proferidos nos litígios comuns. A questão passa a ser a da relação de conveniência entre discursos fundadores e discursos justificados. Pode ser motivo de satisfação a reintrodução da filosofia no cerne das ciências sociais a título de tradição argumentativa, o que constitui, ao mesmo tempo, para ela uma justificação indireta e, para o sociólogo ou o economista que são nossos dois autores, o reconhecimento do seu pertencimento a uma história do sentido. Mas também pode ser motivo de questionamento sobre a verdadeira natureza do elo existente entre os textos lidos por nossos sociólogos e os discursos praticados pelos agentes sociais, na medida em que os grandes textos fundadores não foram destinados a tal uso e em que, por outro lado, são geralmente desconhecidos pelos agentes sociais ou por seus representantes no plano do debate público. A objeção que se poderia extrair daí contra todo o empreendimento dos nossos autores não fica sem resposta, na medida em que o próprio espaço social dá lugar a outro tipo de escala, a das leituras escalonadas entre os textos arquetípicos e os discursos mais fracos. Tanto os primeiros quanto os segundos foram, enquanto escritos, dados a ler a uma multiplicidade de leitores que formam cadeia; afinal de contas, o moleiro do Friuli do século XVI italiano fizera provisão de argumentos para suas negociações argutas ao sabor de suas leituras aleatórias. Sim, a leitura também tem suas escalas, que se mesclam com as escalas de escrita; nesse sentido, os grandes textos que servem para explicitar e decifrar os textos de menor porte dos negociadores comuns ficam, por sua vez, a meio caminho entre aqueles escritos pelos historiadores quando juntam os textos arquetípicos aos discursos implícitos proferidos

qualificantes que se apóiam em dispositivos, objetos, coisas, que dão ensejo a uma sociologia apropriada a seu duplo aspecto material e social.

nas cidades em questão, e aqueles que os agentes sociais escrevem às vezes sobre si mesmos. Tal cadeia de escritas e leituras garante a continuidade entre a idéia de representação como objeto de história e a de representação como ferramenta de história⁸³. Na primeira acepção, a idéia de representação continua dependendo da problemática da explicação/compreensão; na segunda, passa a estar ligada à da escrita da história.

3. Escala dos aspectos não-quantitativos dos tempos sociais

Gostaria de terminar este exame cursivo das aplicações da noção de variação de escalas com uma extensão aos aspectos não-quantitativos do componente temporal da mudança social. Os encaixamentos das durações longa, média e breve, conhecidos dos leitores de F. Braudel, baseiam-se em primeira análise em relações quantitativas entre intervalos mensuráveis em termos de século para a longa duração, de décadas para as conjunturas, ou até de dias e horas para os acontecimentos datados. Uma cronologia comum pontua datas e intervalos indexados no tempo calendário. Para tanto, as durações mensuráveis são postas em correlação com os aspectos repetitivos, quantificáveis, submetidos a um tratamento estatístico dos fatos registrados. Mas mesmo no quadro bem delimitado do mensurável, as durações consideradas apresentam aspectos intensivos freqüentemente disfarçados de grandezas extensivas tais como a velocidade ou a aceleração das mudanças consideradas. A essas duas noções, que só aparentemente são mensuráveis, juntam-se valores de intensividade tais como ritmo, cumulatividade, recorrência, remanescência e até esquecimento, na medida em que a colocação em reserva das capacidades reais dos agentes sociais acrescenta uma dimensão de latência à de atualidade temporal. Pode-se falar a esse respeito de uma escala de disponibilidade das competências dos agentes sociais⁸⁴.

Isso posto, é possível aplicar a noção de escala e de variação de escalas a essas modalidades intensivas do tempo histórico. Não há razão alguma para abandonar o trabalho sobre as escalas de duração iniciado pelos *Annales*. Há também um tempo longo dos traços de mentalidades. Isso vale para a sociedade global, mas também para as cidades e os mundos cuja pluralidade estrutura o espaço social. Nesse sentido é preciso aprender a entrecruzar a pluralidade dos mundos da ação não apenas com as escalas de eficácia, como foi feito acima, mas também com a escala dos regimes temporais, como vamos tentar fazê-lo. Aqui também, a ênfase deve recair na variação de escalas e não no suposto privilégio de uma ou outra.

Abordada em termos de grandeza intensiva e não mais extensiva, a duração ligada por Durkheim à noção de acordo bem-sucedido merece ser reexaminada: “Um

83 Uma sociologia da leitura viria aqui reforçar nosso argumento. Ver Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitude et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998.

84 Uma tipologia desses modos de disponibilidade combinaria facilmente com nossas anotações relativas aos usos e abusos da memória, dependendo de ela estar impedida, manipulada ou comandada. (Cf. acima, primeira parte, cap. 2.)

acordo bem-sucedido, observa B. Lepetit, precisamente por ser bem-sucedido, torna-se norma pela regularidade das suas reiterações imitativas” (*Les Formes de l'expérience*, p. 19). É a própria noção de regularidade que deixa de ser óbvia. Emparelhada com a de reiteração, atrai a contrapartida de comportamentos de apropriação, ligada à competência dos atores. Uma escala das temporalidades fica assim aberta a percursos cruzados. À linearidade de uma descida preguiçosa de cima para baixo responde a reordenação sempre em curso dos usos da duração. Essa revisão dos conceitos temporais usados em historiografia deve ser aprofundada. Em outro sentido, ela não deve poupar certos conceitos que foram privilegiados contra a ênfase dada às estruturas consideradas quase imóveis sob a influência do estruturalismo, ou até do marxismo. Deveriam ser reestudadas as categorias do salto, do desvio, da fratura, da crise, da revolução, típicas da cultura histórica do terço final do século XX. Sem dúvida, a defesa dessas categorias é pertinente: ao privilegiar o desvio em detrimento da estrutura, o historiador não reforça sua disciplina frente à sociologia, esta reservando-se os traços de estabilidade e aquela concentrando-se nos traços de instabilidade? Certamente. Mas as categorias de estabilidade e instabilidade, de continuidade e descontinuidade, assim como outros pares aparentes de oposições, que dão um toque de radicalidade às categorias enumeradas acima, devem, a meu ver, ser tratadas no âmbito de polaridades, relativas por sua vez à idéia de mudança social⁸⁵. Tal hipercategoria não é do mesmo nível conceitual que os pares de opostos que acabamos de nomear. Ela é coerente com os traços pertinentes do referente básico do conhecimento histórico, a saber, o passado enquanto fenômeno societal. Ora, é a esse mesmo nível referencial que estão ligados os aspectos dinâmicos da constituição do vínculo social, com suas apostas de identidade, de legibilidade, de inteligibilidade. Em relação à metacategoria da mudança social, as categorias de continuidade e descontinuidade, de estabilidade e instabilidade deveriam ser tratadas como os pólos opostos de um único espectro. A esse respeito, não há nenhuma razão para deixar com o sociólogo a questão da estabilidade, que me parece certamente tão digna de reexame quanto as da continuidade e da descontinuidade que, sob a influência benéfica da arqueologia do saber de Michel Foucault, ocuparam o prosaetrio do debate. A categoria de estabilidade é uma das mais interessantes entre as atinentes aos aspectos não métricos da duração. Uma das formas de durar consiste em permanecer. Acumulação, reiteração, permanência são características próximas desse traço maior. Esses traços de estabilidade contribuem para a avaliação dos graus de eficácia das instituições e das normas considerados acima. Inscrevem-se em uma escala dos modos de temporalidade paralela à escala dos graus de eficácia e de coerção. Deveria ser recolocada nessa escala das temporalidades a categoria de *habitus* de Pierre Bourdieu, que se insere numa longa história balizada pela *hexis* aristotélica, suas reinterpretações medievais e sua retomada por Panofsky e sobretudo Norbert Elias. Existe uma história lenta dos hábitos. Mostraremos mais

85 As observações que seguem foram suscitadas pela leitura dos artigos de André Burguière, “Le changement social”, e de Bernard Lepetit, “Le présent de l’histoire”, in B. Lepetit, *Les Formes de l’expérience*, *op. cit.*, respectivamente p. 253 e seg. e p. 273 e seg.

adiante a fecundidade dessa categoria no quadro de um tratamento dialético do par memória/esquecimento. Mas pode-se dizer desde já que ela ganha ao ser emparelhada com os aspectos temporais das categorias fortemente anti-históricas mobilizadas por Norbert Elias em *La Société de cour*.

A estabilidade, enquanto modalidade de mudança social, deveria ser emparelhada com a segurança, que concerne ao plano político. De fato, são duas categorias vizinhas na escala dos modos temporais. Ambas têm a ver com o aspecto de duração e de permanência do vínculo social, considerado ora do ponto de vista da sua veracidade, ora da sua autoridade. A força das idéias tem múltiplos modos de temporalização.

Recolocadas em um campo dinâmico polarizado, essas categorias pedem uma contrapartida do lado da apropriação dos valores relativos ao campo das normas. Esse vis-à-vis, essa réplica, podem ser da ordem da eventualidade, da desconfiança, da suspeita, da defecção, da denúncia. Neste mesmo registro inscreve-se a categoria de incerteza que a micro-história coloca em lugar de destaque. Diz respeito ao aspecto fiduciário das representações em vias de estabilização. É a categoria mais polêmica, que oscila entre a ruptura e a textura do vínculo social. As estratégias visando a reduzir a incerteza atestam de forma eloqüente que a incerteza não deve tornar-se, por sua vez, uma categoria não dialética, como aconteceu com a categoria de invariante⁸⁶. “Com o tempo, diz o autor do *Pouvoir au village*, todas as estratégias pessoais e familiares talvez tendam a parecer embotadas para se fundirem num resultado comum de equilíbrio relativo” (citado por J. Revel na sua apresentação da obra, p. XIII). “A utilização estratégica das regras sociais” pelos atores parece implicar um uso notável da relação causal, que seria a tendência à otimização de um curso de ação. Funciona ao mesmo tempo no eixo horizontal do convívio e no eixo vertical das escalas de eficácia e de temporalização, na medida em que o jogo social afeta toda a rede das relações entre centro e periferia, entre capital e comunidade local, em suma, a relação de poder cuja estrutura hierarquizada é intransponível⁸⁷. Que esta lógica estratégica se deixa reinscrever em última instância nos jogos de escalas de apropriação, é a conclusão mais importante de

86 Cf. o debate a esse respeito por J. Revel no final da sua “Présentation” da obra de Giovanni Levi, *Le Pouvoir au village*, *op. cit.*

87 O que Giovanni Levi convida a ler, em Santena, é a “modulação local da grande história” (Revel, *ibid.*, pp. XXI-XXII). Pode-se dizer, então, que a personagem central do livro seja a incerteza? (*ibid.*, p. XXIII). Revel não deixa de redialetizar essa categoria ao escrever: “Ela é a figura maior através da qual os homens de Santena apreendem seu tempo. Eles devem compor com ela e, na medida do possível, reduzi-la” (*ibid.*). O próprio G. Levi abre a questão: “Não é uma sociedade paralisada pela insegurança, hostil a qualquer risco, passiva, arraigada aos valores imóveis da autoproteção. Melhorar a previsibilidade para aumentar a segurança é um modelo poderoso de inovação técnica, psicológica e social” (*ibid.* p. XXIV). Como se pôde observar, o autor não deixou de ligar redução de incerteza e segurança. A lógica da idéia de estratégia o implica, na medida em que convida a cálculos em termos de lucros e perdas. É fácil imaginar ter refutado uma visão unilateral do poder exercido de cima para baixo: de fato, não é um simples contrário da lei tendencial de concentração do poder que o deciframento minucioso das estratégias individuais e familiares de uma cidadezinha perdida põe em evidência; o poder “imaterial”, o impalpável capital que um modesto podestade local tira do equilíbrio entre protagonistas só se entende à luz de uma lógica estratégica visando a reduzir a incerteza.

que possa se beneficiar uma história das representações. A busca de equilíbrio pode até ser atribuída a uma categoria temporal precisa, como propõe B. Lepetit, a saber, o presente dos agentes sociais⁸⁸. Por presente da história, devemos entender algo bem diferente do tempo curto das hierarquias de durações encaixadas, mas um estado de equilíbrio: “Os estragos da defecção, ou ainda da desconfiança e da imitação generalizada, estão contidos nele pela existência de convenções que delimitam de antemão o campo dos possíveis, garantem nesse quadro a diversidade de opiniões e de comportamentos, permitem sua coordenação” (B. Lepetit, *Les Formes de l'expérience*, p. 277). Podemos dizê-lo: “O ajuste entre a vontade individual e a norma coletiva, entre a intenção do projeto e as características da situação do momento, operam-se num presente” (*op. cit.*, p. 279)⁸⁹. Certamente, nem todo o histórico se deixa limitar às situações de conflito ou de denúncia. Tampouco se deixa reduzir às situações de restauração da confiança pela criação de novas regras, pelo estabelecimento de novos usos ou pela renovação de costumes antigos. Essas situações só ilustram a apropriação bem-sucedida do passado. A inadaptação contrária ao ato que convém também depende do presente da história, no sentido de presente dos agentes da história. Apropriação e recusa de pertinência estão aí para atestar que o presente da história comporta igualmente uma estrutura dialética. Não era inútil enfatizar que uma investigação sobre as escalas de durações só termina quando se passa a levar em conta o presente histórico⁹⁰.

V. A dialética da representação

Ao término desse percurso pelas aventuras do “mental” no campo histórico, é possível explicar, e até justificar, a lenta passagem do termo “mentalidades” para o termo “representações” no glossário da historiografia do último terço do século XX.

O tríptico desenvolvimento que acabamos de propor para a noção de variação de escalas — além das escalas de observação e de análise — já coloca no caminho do que se revela como sendo a dialética da representação: em relação às variações de eficácia e de coerção, a velha noção de mentalidades parece de fato unilateral, por falta de fiador por parte dos receptores de mensagens sociais; em relação às variações nos processos

88 Bernard Lepetit, “Le présent de l'histoire”, in *Les Formes de l'expérience*, *op. cit.*, pp. 273-298. Boltanski e Thévenot recorriam à mesma constelação de modalidades temporais reunidas em torno do tema da adequação à situação presente (citado por B. Lepetit, *ibid.*, p. 274).

89 O autor remete a L. Thévenot, “L'action qui convient”, in *Les Formes d'action*, *op. cit.*

90 As anotações de Bernard Lepetit sobre “Le présent de l'histoire” correspondem à minha noção do presente como iniciativa “prática” mais do que como presença “teórica” (*Du texte à l'action*, *op. cit.*). Por sua vez, a categoria de iniciativa remete a uma dialética mais abrangente, tal como aquela pela qual Koselleck caracteriza a temporalização da história em *Le Futur passé*. Nesse quadro conceitual mais amplo, o presente enquanto iniciativa deve então ser entendido como a ponte entre horizonte de expectativa e espaço de experiência. Deixo para a terceira parte deste livro o exame detalhado das categorias de Koselleck.

de justificação em curso através da pluralidade das cidades e dos mundos, a noção de mentalidade parece indiferenciada, por falta de uma articulação plural do espaço social; enfim, em relação à variedade que influi também nos modos menos quantificáveis de temporalização dos ritmos sociais, a noção de mentalidade parece operar de modo maciço, da mesma forma que as estruturas de longa duração, quase imóveis, ou as conjunturas cíclicas, sendo o acontecimento reduzido a uma função de ruptura. Em oposição, portanto, à idéia unilateral, indiferenciada e maciça de mentalidade, a idéia de representação expressa melhor a plurivocidade, a diferenciação, a temporalização múltipla dos fenômenos sociais.

Nesse aspecto, o campo político oferece um terreno favorável a uma exploração regrada de fenômenos relativos à categoria de representação. Sob esse nome, ou o de opinião, ou até de ideologia, esses fenômenos prestam-se a operações de denominação e de definição, às vezes acessíveis à quantificação pelo método das cotas. A obra de René Rémond *Les Droites en France*⁹¹ chega até a propor um exemplo notável de explicação sistemática que combina estrutura, conjuntura e acontecimento, trazendo assim um desmentido à acusação maciça de não-conceitualidade e não-cientificidade da noção de representação⁹².

91 René Rémond, *Les Droites en France*, Paris, Aubier, 1982.

92 A aposta do livro é dupla: de um lado a pertinência da distribuição binária das opiniões políticas entre a direita e a esquerda desde a Revolução Francesa, de outro, a pertinência da distribuição ternária das opiniões reputadas de direita (legitimismo, orleanismo, bonapartismo). O autor assume o caráter construído do que ele chama de “sistema” e o apresenta como um “ensaio de inteligência da vida política francesa” (*Les Droites en France*, op. cit., p. 9). Nem a enumeração, nem a definição dessas figuras que ritmam o tempo da história política da França contemporânea são dados imediatos da observação; ainda que sua identificação seja sugerida pela prática efetiva, ela depende de “proposições”, de “axiomas”, que o analista constrói: “Toda realidade social apresenta-se ao olhar como um conjunto indistinto e amorfo; é a mente que traça nele linhas de separação e agrupa o infinito dos seres e das posições em algumas categorias” (*ibid.*, p. 18). Em compensação, René Rémond julga que essa construção da mente satisfaz à verificação pela “realidade”, que ela tem um valor explicativo e preditivo igual ao da astronomia, a realidade consistindo nas estimativas em curso das ações políticas. Nesse sentido, pode-se dizer que “a distinção é bem real” (*ibid.*, p. 29): “(...) em política, mais ainda que em qualquer outro domínio, o que é tido como verdadeiro torna-se realmente verdadeiro e passa a ter tanto peso quanto aquilo que era verdadeiro inicialmente” (*ibid.*). A principal pressuposição é a de uma autonomia das idéias políticas compatível com a variabilidade temática dos critérios de pertencimento (liberdade, nação, soberania). Contra o fundo destaca-se o “sistema de proposições ligadas” (*ibid.*, p. 31) cujo agrupamento garante a coesão geral: relatividade entre as duas denominações; aspecto estrutural, e mais precisamente topológico, da bipolaridade e dos seus desdobramentos similares; renovação conjuntural dos critérios de distribuição e modulação por um mais e um menos, excluindo-se os extremos; sensibilidade às circunstâncias, desde o acontecimento da distribuição espacial da Assembleia Constituinte de 1789. Não temos aqui novamente a nossa tríade “estrutura, conjuntura, acontecimento” aplicada às representações? A primazia dada à estrutura binária (“Os partidos giram em torno de um eixo fixo como os dançarinos abraçados que descrevem as figuras de um balé sem se desunir”) baseia-se numa especulação ousada sobre a preferência dada conjuntamente pela inteligência e pela ação política ao binarismo: eixo horizontal de um lado, dilemas práticos do outro. O autor pode legitimamente aproximar essas espécies de “arquétipos” (*ibid.*, p. 39) do ideal-tipo de Max Weber. Entretanto, tal primazia dada à estrutura quanto ao binarismo direita-esquerda na França encontra limites. Primeiramente, o deslocamento global da esquerda para a direita, que garante a dinâmica dos sistemas, continua a parecer “misterioso”, “estranho”, entregue aos “paradoxos” (*ibid.*, p. 35), tão forte é a valorização negativa da denominação direita. Parece, entretanto, que “a entrada no jogo

Nesse tríplice eixo, a noção de representação desenvolve por sua vez uma polissemia distinta que pode vir a ameaçar sua pertinência semântica. De fato, é possível levá-la a assumir ora uma função taxonômica: ela guardaria o inventário das práticas sociais que regem os laços de pertencimento a lugares, territórios, fragmentos do espaço social, comunidades de filiação; ora uma função reguladora: seria a medida de apreciação, de avaliação dos esquemas e valores socialmente compartilhados, ao mesmo tempo em que traçaria as linhas de fratura que consagram a fragilidade das múltiplas obrigações dos agentes sociais. A idéia de representação corre então o risco de significar demais: ela designaria os múltiplos trajetos do trabalho de reconhecimento de cada um em relação a cada um e de cada um em relação a todos, aproximando-se então da noção de “visões do mundo” que, afinal de contas, figura entre os antecedentes da idéia de mentalidade⁹³.

Sob a ameaça dessa hemorragia do sentido pareceu-me oportuno aproximar a noção de representação, enquanto objeto do discurso historiador, dos dois outros usos da mesma palavra no contexto do presente trabalho. No próximo capítulo, seremos confrontados com a noção de representação enquanto fase terminal da própria operação historiográfica; tratar-se-á não somente da escrita da história, como se costuma dizer — a história é escrita de uma ponta à outra, dos arquivos aos livros de história —, mas do acesso da explicação/compreensão à letra, à literatura, ao livro dado a ler a um público interessado. Se esta fase — que, como já dissemos, não constitui uma etapa numa sucessão de operações, mas sim um momento que só a apresentação didática coloca no final do percurso — merece o nome de representação, é porque, nesse momento da expressão literária, o discurso historiador declara sua ambição, sua reivindicação, sua pretensão, a de representar *em verdade* o passado. Detalharemos mais adiante os componentes dessa ambição veritativa. O historiador encontra-se assim confrontado com o que parece primeiramente uma lamentável ambigüidade do termo “representação” que, conforme os contextos, designa, enquanto herdeira rebelde da idéia de mentalidade, a representação-objeto do discurso historiador, e, enquanto fase da operação historiográfica, a representação-operação.

Sob esse aspecto, a história da leitura dá à história das representações o eco de sua recepção. Como mostrou amplamente Roger Chartier em seus trabalhos sobre a história da leitura e dos leitores, as modalidades da operação pública e privada de leitura

político, a aprendizagem da prática, a aceitação progressiva das regras de funcionamento levam a uma aliança gradual com o regime” (*ibid.*, p. 36). Imposição pragmática? A explicação parece-me corresponder às nossas reflexões sobre a pragmática da ação social e sobre as condições da ação “adequada” — sem chegar, no entanto, a teorizar o jogo de iniciativas e expedientes dos parceiros do jogo em situações de incerteza, como em micro-história. Segundo, a argumentação relativa à tripartição das direitas, que constitui a tese central da obra, é problemática após a brilhante defesa do binarismo. A prova da pertinência dessa distribuição é, em certo sentido, mais histórica, na medida em que ela é menos sistêmica; o que a testemunha, então, é a possibilidade de identificar as três mesmas denominações num período bastante longo, portanto, “a continuidade de cada uma das três através das gerações” (*ibid.*, p. 10). Aqui, é o “detalhe” que faz sentido: são necessárias quinhentas páginas para ajudar o leitor a orientar-se no espaço político.

93 Jacques Le Goff, “Les mentalités: une histoire ambiguë”, in *Faire de l’histoire*, *op. cit.*, t. III, p. 83.

têm efeitos de sentido na própria compreensão dos textos; assim, os novos modos de transmissão dos textos na era da sua “representação eletrônica” — revolução da técnica de reprodução e revolução do suporte do texto — induzem uma revolução das práticas da leitura e, através dela, das próprias práticas da escrita (Roger Chartier, *Lectures et Lecteurs dans la France de l’Ancien Régime*, Paris, Éd. du Seuil, 1987; Roger Chartier (dir.), *Histoire de la lecture. Un bilan de recherches*, IMEC Éditions et Éd. de la Maison des sciences de l’homme, 1995). Fecha-se assim o círculo das representações.

Ocorre-nos então uma hipótese: enquanto fazedor da história, ao levá-la ao nível do discurso erudito, não estaria o historiador imitando, de forma criadora, o gesto interpretativo pelo qual aqueles e aquelas que fazem a história tentam compreender-se a si mesmos e ao seu mundo? A hipótese é particularmente plausível em uma concepção pragmática da historiografia que cuida de não separar as representações das práticas pelas quais os agentes sociais instauram o vínculo social, dotando-o de identidades múltiplas. Existiria de fato uma relação mimética entre a representação-operação, enquanto momento do fazer história e a representação-objeto, enquanto momento de registrar a história.

Ademais, os historiadores, pouco acostumados a pôr o discurso histórico no prolongamento crítico da memória tanto pessoal quanto coletiva, não são propensos a aproximar os dois usos do termo “representação” que acabamos de citar de um uso mais primitivo, a não ser na ordem do reconhecimento temático, pelo menos no da constituição da relação com o tempo, a saber, o ato de fazer memória: ele também tem sua ambição, sua reivindicação, sua pretensão: a de representar o passado *com fidelidade*. Ora, a fenomenologia da memória, já na época de Platão e Aristóteles, propôs uma chave de interpretação do fenômeno mnemônico, a saber, o poder da memória de tornar presente uma coisa ausente ocorrida anteriormente. Presença, ausência, anterioridade, representação formam assim a primeiríssima cadeia conceitual do discurso da memória. Assim, a ambição de fidelidade da memória antecederia a ambição de verdade da história, cuja teoria distinta ainda estaria por fazer.

Tal chave hermenêutica pode abrir o segredo da representação-objeto, antes de penetrar o da representação-operação?⁹⁴

Foi o que alguns historiadores tentaram, sem sair do âmbito da história das representações. Para eles, o importante é atualizar os recursos de reflexividade dos agentes sociais em suas tentativas para compreenderem a si mesmos e ao seu mundo. É o procedimento recomendado e praticado por Clifford Geertz em *The Interpretation*

94 Para complicar um pouco mais as coisas, seria preciso invocar a dimensão política da idéia de representação: seus componentes mais importantes deixam-se aproximar da representação memorial e historiográfica passando pelas idéias de delegação, substituição e de figuração visível que veremos mais adiante. Na verdade, essa dimensão política não está ausente das representações-objetos consideradas pelos historiadores. À dupla função taxonômica e simbólica da idéia de representação evocada acima acrescentam-se “as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais ‘representantes’ (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da comunidade ou da classe” (Roger Chartier, “Le monde comme représentation”, in *Au bord de la falaise*, *op. cit.*, p. 78).

of Cultures⁹⁵, o sociólogo limitando-se a dar ao conceito os lineamentos de autocompreensão imanente a uma cultura. O historiador também pode tomar esse caminho. Mas será que pode fazê-lo sem fornecer o instrumento analítico que falta a essa autocompreensão espontânea? A resposta só pode ser negativa. Mas o trabalho assim aplicado à idéia de representação não ultrapassa o privilégio de conceitualização que o historiador exerce de uma ponta à outra da operação historiográfica, portanto, da leitura dos arquivos à escrita do livro, passando pela explicação/compreensão e pela formatação literária. Portanto, não há nada de chocante em introduzir no discurso sobre a representação-objeto fragmentos de análise e de definição pertencentes a um campo discursivo diferente da história: é a liberdade que tomam Louis Marin, Carlo Ginzburg e Roger Chartier.

Este último, consultando o *Dictionnaire universel* de Furetière (1727), descobre os lineamentos da estrutura bipolar da idéia de representação em geral: a saber, de um lado, a evocação de uma coisa ausente por meio de uma coisa substituída que é o seu representante padrão, de outro lado, a exibição de uma presença oferecida aos olhos, a visibilidade da coisa presente tendendo a ocultar a operação de substituição que equivale a uma verdadeira substituição do ausente. O que surpreende nessa análise conceitual é que ela é estritamente homogênea com aquela proposta pelos gregos para a imagem mnemônica, para a *eikōn*. Mas, na medida em que se move no terreno da imagem, ela ignora a dimensão temporal, a referência ao anterior, essencial à definição da memória. Em compensação, presta-se a uma ampliação ilimitada pelo lado de uma teoria geral do signo. É nessa direção que a leva Louis Marin, o grande exegeta da *Logique de Port-Royal*⁹⁶. Nela, a relação de representação é submetida a um trabalho de discriminação, de diferenciação, acompanhado por um esforço de identificação aplicado às condições de inteligibilidade suscetível de conjurar os erros, a má compreensão, como fará mais tarde Schleiermacher em sua hermenêutica do símbolo. Na linha dessa reflexão crítica é que são dados a entender os usos e abusos resultantes da primazia da visibilidade própria da imagem sobre a designação oblíqua do ausente. Nesse ponto, a análise nocional revela-se útil para uma exploração dos logros resultantes do concurso oferecido a imagens fortes por uma crença fraca, como lemos em Montaigne, Pascal e Spinoza. O historiador acha material nesses autores para explorar a força social das representações ligadas ao poder, podendo entrar assim numa relação crítica com a sociologia do poder de Norbert Elias. A dialética da representação acrescenta uma nova dimensão aos fenômenos abordados acima em termos de escalas de eficácia. É essa própria eficácia que se beneficia de um maior grau de inteligibilidade aplicado à idéia da ausência da violência física, quando é ao mesmo tempo significada e substituída pela violência simbólica.

95 Ver Paul Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie*, op. cit., pp. 335-351.

96 Louis Marin, *La Critique du discours. Études sur la "Logique de Port-Royal" et les "Pensées" de Pascal*, Paris, Éd. de Minuit, col. "Le sens commun", 1975.

Cabia a Carlo Ginzburg, respondendo ao artigo de Chartier em “Représentation: le mot, l’idée, la chose”⁹⁷, complementar, por uma profusão de exemplos resultantes da sua coleta erudita, a dialética da substituição e da visibilidade apontada por Furetière. Trata-se essencialmente de práticas rituais ligadas ao exercício e à manifestação do poder, tais como o uso do manequim real nos funerais reais na Inglaterra e o do ataúde vazio na França. O autor vê nessas manipulações de objetos simbólicos a ilustração simultânea da substituição em relação à coisa ausente — o defunto — e da visibilidade da coisa presente — a efígie. Aos poucos, viajando no tempo e no espaço, ele evoca os funerais das imagens em forma de incineração de estatuetas de cera nos ritos funerários romanos; daí ele passa às modalidades da relação tanto com a morte — a ausência por excelência — quanto com os mortos, os ausentes que ameaçam voltar ou estão incessantemente em busca de uma sepultura definitiva, por meio de efígies, múmias, “colossos” e outras estátuas⁹⁸. Na falta de poder dar, enquanto historiador, uma interpretação abrangente desse “estatuto, variável e não raro ambíguo, das imagens de determinada sociedade” (art. cit., p. 1221), C. Ginzburg prefere respeitar a heterogeneidade dos exemplos, mesmo que isso signifique encerrar seu ensaio com uma pergunta que ficou sem resposta quanto ao próprio estatuto do seu projeto de pesquisa: “Diz respeito ao estatuto universal (se é que este existe) do signo ou da imagem? Ou antes, a um campo cultural específico — e, nesse caso, qual?” (art. cit., p. 1225.) Voltaremos, para concluir, a essa indecisão do historiador.

Uma das razões de sua prudência se deve ao reconhecimento de um fato perturbador: “No caso do estatuto da imagem, houve, entre os gregos e nós, uma ruptura profunda, que vamos analisar” (art. cit., p. 1226). Tal ruptura resulta da vitória do cristianismo, que cavou entre os gregos, os imperadores romanos e nós a fenda significada pelo culto das relíquias dos mártires. Evidentemente, podemos falar em termos gerais da estreita associação entre as imagens e o além; mas continua forte a oposição instituída entre os ídolos proibidos, aos quais a polêmica cristã reduzira as imagens dos deuses antigos e das personagens deificadas, e as relíquias propostas à devoção dos fiéis. As heranças do cristianismo medieval relativas ao culto das imagens deveriam, por sua vez, ser levadas em conta e, no retorno de uma história arborescente da iconografia, seria preciso reservar um destino diferente à prática e à teologia da Eucaristia, na qual a presença, essa componente maior da representação, além da sua função de memorial em relação a um único acontecimento sacrificial, se encarrega de significar não só um ausente, o Jesus da história, mas também a presença real do corpo de Cristo morto e ressuscitado. O artigo de Carlo Ginzburg não entra nessa história tão preg-

97 *Annales*, 1991, pp. 1219-1234. Pode-se notar que o artigo de Ginzburg está situado neste número dos *Annales* na sessão “Pratique de la représentation”.

98 Ginzburg lembra aqui sua dívida para com Gombrich e seu grande livro *Art and Illusion*, Princeton-Bollinger Series XXXV.s, Princeton-Bollinger Paperbacks, 1ª ed., 1960; 2ª ed., 1961; 3ª ed., 1969; trad. fr. de G. Durand, *L’Art et l’Illusion. Psychologie de la représentation picturale*, Paris, Gallimard, 1979; sem esquecer *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*, Londres, Phaidon, 4ª ed., 1994.

nante e detém sua investigação sobre a Eucaristia no primeiro terço do século XIII. Entretanto, ele acaba por lançar *in fine* uma tênue ponte entre a exegese da efígie do rei e a da presença real do Cristo no sacramento⁹⁹.

Nesse ponto, Louis Marin toma o bastão¹⁰⁰. Ele é o exegeta insubstituível do que considera como o modelo teológico da Eucaristia numa teoria do signo no seio de uma sociedade cristã. Port-Royal foi o local de eleição para a construção de uma semiótica em que lógica da enunciação (“isto é o meu corpo”) e metafísica da presença real trocam suas valências¹⁰¹. Mas a contribuição de Louis Marin ao vasto problema da imagem é tão considerável que resolvi evocá-la de forma mais completa no próximo capítulo, na medida em que ela lança sobre o uso da representação no discurso historiográfico uma luz mais viva do que a autocompreensão que os agentes sociais extraem de sua própria prática da representação.

Podemos observar nos trabalhos que antecedem o último grande livro de Louis Marin, *Des pouvoirs de l'image*¹⁰², uma hesitação entre os dois usos de uma teoria geral da representação. A definição dupla da representação proposta por ele caberia tanto numa teoria da representação-objeto quanto numa teoria da representação-operação. Tal definição lembra a de Furetière: de um lado, “presentificação do ausente ou do morto” e, do outro, “auto-apresentação instituindo o sujeito de olhar no afeto e no sentido” (*Des pouvoirs de l'image*, p. 18). Essa proposta convém de forma equivalente à expressão literária da historiografia, de que falaremos mais adiante, e aos fenômenos sociais que antigamente eram abrangidos sob o título de uma história das mentalidades. Podemos dizer primeiramente que o historiador procura representar-se o passado da mesma forma como os agentes sociais se representam o vínculo social e sua contribuição a esse vínculo, tornando-se assim implicitamente leitores do seu ser e do seu agir em sociedade, e nesse sentido, historiadores do seu tempo presente. Todavia, o que prevalece em *Des pouvoirs de l'image* é a eficácia social da imagem: “A imagem é ao mesmo tempo o instrumento da força, o meio da potência e sua constituição enquanto poder” (*ibid.*). Ao ligar a problemática do poder à da imagem, como já propunha a análise do *Portrait du roi*¹⁰³, o autor faz a teoria da representação oscilar nitidamente para o lado da análise da sua eficácia social. Estamos numa região visitada também por Norbert Elias, a das lutas simbólicas em que a crença na força dos signos substituiu

99 “É a presença real, concreta, corpórea de Cristo nos sacramentos que teria permitido, entre o fim do século XIII e o início do século XIV, a cristalização desse objeto extraordinário do qual parti, este símbolo concreto da abstração do Estado: a efígie do rei que se chamava *representação*” (Ginzburg, “Représentation: le mot, l'idée, la chose”, art. cit., p. 1230).

100 Compartilho com R. Chartier a confissão da dívida contraída pela epistemologia da história para com toda a obra de Louis Marin (cf. “Pouvoirs et limites de la représentation. Marin, le discours et l'image”, in *Au bord de la falaise*, op. cit., pp. 173-190).

101 “É assim, comenta Louis Marin, que o corpo teológico é a própria função semiótica e que, para Port-Royal em 1683, há adequação perfeita entre o dogma católico da presença real e a teoria semiótica da representação significativa” (citado por Chartier, p. 177).

102 Louis Marin, *Des pouvoirs de l'image*, Paris, Éd. du Seuil, col. “L'ordre philosophique”, 1993.

103 Louis Marin, *Le Portrait du roi*, Paris, Éd. de Minuit, col. “Le sens commun”, 1981.

a manifestação externa da força num combate de morte. Pascal pode novamente ser evocado, não mais envolto na aura da semiótica da Eucaristia e da presença real, mas na esteira de uma denúncia do “aparelho” dos poderosos. Nesse aspecto, o esboço de teoria da imaginação nos *Pensamentos* já era o de uma teoria da dominação simbólica. É aqui que uma teoria da recepção das mensagens escritas, com seus episódios de leitura rebelde e subversiva, permitiria que a teoria da violência simbólica destacada em *Des pouvoirs de l'image* viesse juntar-se às investigações propostas há pouco, sobre a variedade das respostas dos agentes sociais à pressão das injunções projetadas na sua direção pelas diversas instâncias de autoridade. Nesse aspecto, o tipo de esquecimento ligado à substituição da força bruta pela força das imagens metonimicamente associadas ao exercício desta última não constituía um corolário implacável deste “poder da imagem”? O último livro de Louis Marin abre outro caminho, onde o primeiro plano é ocupado pela concorrência entre o texto e a imagem. A teoria da representação pende novamente para o lado da expressão literária da operação historiográfica.

Mais do que concluir, gostaria de interromper esta seção expressando uma perplexidade: uma história das representações pode por si só atingir um grau aceitável de inteligibilidade sem antecipar abertamente o estudo da representação enquanto fase da operação historiográfica? Podemos observar a perplexidade de C. Ginzburg, preso entre uma definição geral da representação e a heterogeneidade dos exemplos em que se ilustra a competição entre a evocação da ausência e a exibição da presença. Tal confissão talvez seja o que convém melhor a um tratamento da representação-objeto, se for verdade, como supomos aqui, que é na reflexão efetiva do historiador sobre o momento da representação incluído na operação historiográfica que ganha expressão explícita a compreensão que os agentes sociais adquirem deles próprios e do “mundo como representação”.

3

A Representação Historiadora

Nota de orientação

Com a representação historiadora, abordamos a terceira fase da operação historiográfica. Aplicar-lhe o título de escrita da história ou historiografia é um equívoco. Uma tese constante deste livro é que a história é uma escrita, de uma ponta a outra: dos arquivos aos textos de historiadores, escritos, publicados, dados a ler. O selo da escrita é, assim, transferido da primeira à terceira fase, de uma primeira inscrição a uma última. Os documentos tinham seu leitor, o historiador “de mangas arregaçadas”. O livro de história tem seus leitores, potencialmente quem quer que saiba ler, na verdade, o público esclarecido. Caíndo assim no espaço público, o livro de história, coroamento do “fazer história”, reconduz o seu autor ao cerne do “fazer a história”. Arrancado do mundo da ação pelo arquivo, o historiador reinsere-se nele ao inscrever seu texto no mundo de seus leitores; por sua vez, o livro de história faz-se documento, aberto à série das reinscrições que submetem o conhecimento histórico a um processo contínuo de revisão.

Para destacar a dependência dessa fase da operação histórica do suporte material em que se inscreve o livro, podemos falar com Michel de Certeau de representação escriturária¹. Ou ainda, para marcar a adjunção de signos de literariedade aos critérios de cientificidade, podemos falar de representação literária; de fato, é graças a essa inscrição terminal que a história manifesta seu pertencimento ao campo da literatura. Tal obediência estava de fato implícita já no plano documental; ela se torna manifesta ao se tornar texto da história. Portanto, não podemos esquecer que não se trata de um movimento de reviravolta pelo qual ao anseio de rigor epistemológico substituir-se-ia um desvio estetizante: as três fases da operação histórica, como já sabemos, não constituem estágios sucessivos, mas sim níveis intrincados aos quais somente a preocupação didática confere uma aparência de sucessão cronológica.

1 Michel de Certeau coloca sob o título “Une écriture” a terceira fase de *L’Opération historiographique*, *op. cit.* Adotei a mesma escansão em meu trabalho. Ele também trata nessa seção da “representação-encenação literária” (*ibid.*, p. 101), que chama ainda de “escrita historiadora” (*ibid.*, p. 103). A escrita, segundo ele, seria “a imagem invertida da prática”, isto é, da construção propriamente dita; “ela cria narrações do passado que são o equivalente dos cemitérios nas cidades; ela exorciza e confessa uma presença da morte no meio das cidades” (*ibid.*). Voltaremos a esse tema no fim de nosso percurso.

Uma última palavra a respeito do vocabulário e das escolhas semânticas que o regem. Talvez indaguem por que não chamo de interpretação esse terceiro nível, como parece legítimo fazê-lo. A representação do passado não consiste numa interpretação dos fatos asseverados? Sem dúvida. Mas, paradoxo aparente, não se faz jus à idéia de interpretação ao associá-la somente ao nível representativo da operação histórica. Mostrarei no capítulo seguinte dedicado à verdade em história que o conceito de interpretação tem a mesma abrangência de aplicação que o de verdade; ele designa muito precisamente uma dimensão notável da visada veritativa da história. Nesse sentido, há interpretação em todos os níveis da operação historiográfica, por exemplo, no nível documental com a seleção das fontes, no nível explicativo-compreensivo com a escolha entre modos explicativos concorrentes e, de forma mais espetacular, com as variações de escalas. O que não impedirá de falar, no momento oportuno, da representação como interpretação.

Quanto à escolha do substantivo “representação”, ela se justifica de várias maneiras. Primeiramente, porque marca a continuidade de uma mesma problemática da fase explicativa à fase escriturária ou literária. No capítulo anterior, abordamos a noção de representação enquanto objeto privilegiado da explicação/compreensão, no plano da formação dos vínculos sociais e das identidades que neles estão em jogo; e presumimos que a forma como os agentes sociais se entendem está afinada com a forma como os historiadores se representam essa conexão entre a representação-objeto e a ação social; sugerimos até que a dialética entre a remissão à ausência e a visibilidade da presença, já perceptível na representação-objeto, deixa-se decifrar claramente na representação-operação. De forma mais radical, a mesma escolha terminológica deixa aparecer um elo profundo, não mais entre duas fases da operação histórica, mas no plano das relações entre a história e a memória. Foi em termos de representação que a fenomenologia da memória descreveu o fenômeno mnemônico depois de Platão e Aristóteles, na medida em que a lembrança se dá como uma imagem do que foi antes visto, ouvido, experimentado, aprendido, adquirido; e é em termos de representação que pode ser formulado o alvo da memória enquanto é dita do passado. É esta mesma problemática do ícone do passado, colocada no início de nossa investigação, que volta com força ao término de nosso percurso. À representação mnemônica segue-se no nosso discurso a representação histórica. Esta é a razão profunda da escolha do termo “representação” para denominar a última fase de nosso percurso epistemológico. Ora, essa correlação fundamental impõe ao exame uma modificação terminológica decisiva: a representação literária ou escriturária deverá deixar-se soletrar em última instância como representância, a variação terminológica proposta enfatizando não só o caráter ativo da operação histórica, mas também a visada intencional que faz da história a herdeira erudita da memória e de sua aporia fundadora. Assim, será fortemente enfatizado o fato de que a representação no plano histórico não se limita a conferir uma roupagem verbal a um discurso cuja coerência estaria completa antes de sua entrada na literatura, mas que constitui propriamente uma operação que tem o privilégio de trazer à luz a visada referencial do discurso histórico.

Tal será o alvo deste capítulo. Mas este só será alcançado nos últimos desenvolvimentos. Antes, aplicaremos os recursos específicos da representação. Consideraremos primeiramente as formas narrativas da representação (seção I, “Representação e narração”)². Já explicamos acima

2 François Dosse coloca o terceiro percurso de sua obra *L'Histoire*, *op. cit.*, sob o signo da “narrativa” (pp. 65-93). De Tito Lívio e Tácito, a via narrativa passa por Froissart e Commines e atinge seu

por que parece ter sido adiada a análise da contribuição da narrativa para a formação do discurso histórico. Quisemos tirar a discussão do impasse ao qual a levaram os partidários e os adversários da história-narrativa: para uns, que chamaremos de narrativistas, a configuração narrativa é um modo explicativo alternativo que se opõe à explicação causal; para outros, a história-problema substituiu a história-narrativa. Mas para uns e outros narrar equivale a explicar. Ao repor a narratividade no terceiro estágio da operação narrativa, não apenas a livramos de uma solicitação inapropriada, como também liberamos a potência representativa nela contida³. Não nos deteremos na equação representação-narração. Será reservado para um debate específico o aspecto mais precisamente retórico da composição da narrativa (seção II, “Representação e retórica”): papel seletivo das figuras de estilo e de pensamento na escolha das intrigas — mobilização de argumentos prováveis na trama da narrativa —, preocupação do escritor de convencer persuadindo: esses são os recursos do momento retórico da composição da narrativa. É a essas solicitações do narrador por meios retóricos que respondem as posturas específicas do leitor na recepção do texto⁴. Um passo decisivo será dado em direção à problemática projetada no fim do capítulo com a questão das relações do discurso histórico com a ficção (seção III, “A representação historiadora e os prestígios da imagem”). O confronto entre narrativa histórica e narrativa de ficção é bem conhecido no que diz respeito às formas literárias. Menos conhecida é a abrangência do que Louis Marin, figura tutelar dessas páginas, chama de “poderes da imagem”, os quais desenhavam os contornos de um imenso império que é o do outro que não o real. Como este ausente do tempo presente que é o passado decorrido não seria tocado pela asa deste anjo da ausência? Mas a dificuldade de distinguir lembrança e imagem já não era o tormento da fenomenologia da memória? Com essa problemática específica da composição em imagens das coisas ditas do passado progride uma distinção até então não notada que afeta o trabalho da representação, a saber, o acréscimo de uma preocupação de visibilidade à busca de uma legibilidade própria da narração. A coerência narrativa confere legibilidade; a encenação do passado evocado dá a ver. É todo o jogo, entrevisto uma primeira vez a propósito da representação-objeto, entre a remissão da imagem à coisa ausente e a auto-asserção da imagem em sua visibilidade própria que doravante se estende de forma explícita ao plano da representação-operação.

Esta breve apresentação das principais articulações do capítulo deixa entender que se espera um duplo efeito das distinções propostas. De um lado, trata-se de um trabalho propriamente

apogeu com J. Michelet, antes de bifurcar entre as várias “voltas” à narrativa e ser incorporada à operação historiográfica integral por M. de Certeau.

- 3 O presente estudo marca um avanço em relação a *Temps et Récit*, em que não se fazia a distinção entre representação-explicação e narração, de um lado porque o problema da relação direta entre narratividade e temporalidade ocupava a atenção em detrimento da passagem pela memória, de outro porque não se propunha nenhuma análise detalhada dos procedimentos de explicação/compreensão. Quanto ao fundo, porém, a noção de intriga e de composição da intriga continua primordial tanto neste livro como no anterior.
- 4 Neste ponto também, o presente estudo distingue-se de *Temps et Récit*, em que os recursos da retórica não eram diferenciados dos da narratividade. O presente esforço para separar os aspectos retóricos dos aspectos propriamente semióticos da narrativa encontrará no debate das teses de Hayden White uma oportunidade privilegiada de testar nossas hipóteses de leitura.

analítico visando a distinguir as múltiplas facetas da idéia de representação histórica em seus aspectos escriturários e literários; serão assim expostos e desenvolvidos os vários recursos da representação. De outro lado, trata-se de antecipar a cada passo o objetivo último deste capítulo, que é discernir a capacidade do discurso histórico de representar o passado, capacidade que chamamos de representância (seção IV, “A representância”). Este título designa a própria intencionalidade do conhecimento histórico que se enxerta na do conhecimento mnemônico na medida em que a memória é do passado. Ora, as análises detalhadas dedicadas à relação entre representação e narração, entre representação e retórica, entre representação e ficção não baliçam apenas uma progressão no reconhecimento da visada intencional do saber histórico, mas também uma progressão na resistência a esse reconhecimento. Assim, a representação enquanto narração não se volta ingenuamente para as coisas ocorridas; a forma narrativa enquanto tal interpõe sua complexidade e sua opacidade próprias ao que gosto de chamar de pulsão referencial da narrativa histórica; a estrutura narrativa tende a fechar-se em círculo e excluir como exterior ao texto, como pressuposto extralingüístico ilegítimo, o momento referencial da narração. A mesma suspeita de não-pertinência referencial da representação recebe uma forma nova sob o signo da tropologia e da retórica. As próprias figuras não se interpõem, também elas, entre o discurso e o que se presume acontecer? Não captam a energia discursiva nas armadilhas dos meandros do discurso e do pensamento? E será que a suspeita não é levada ao cúmulo pelo parentesco entre representação e ficção? É justamente nesse estágio que ressurge a aporia da qual a memória nos pareceu prisioneira, na medida em que a lembrança se dá como um tipo de imagem, de ícone. Como manter a diferença de princípio entre a imagem do ausente como irreal e a imagem do ausente como anterior? O intrincamento da representação histórica e da ficção literária repete, no fim do percurso, aquela mesma aporia que parecera atormentar a fenomenologia da memória.

Logo, é sob o signo de uma dramatização progressiva que se desenvolverá a dinâmica deste capítulo. A contestação não deixará de duplicar a atestação do propósito intencional da história; tal atestação trará o selo indelével de um protesto contra a suspeita, expressa por um difícil: “E no entanto...”.



I. Representação e narração

A hipótese que comanda as análises a seguir diz respeito ao lugar da narratividade na arquitetura do saber histórico. Ela apresenta duas faces. De um lado, admite-se que a narratividade não constitui uma solução alternativa à explicação/compreensão, a despeito do que curiosamente concordam em dizer os adversários e os defensores de uma tese que, para resumir, propus chamar de “narrativista”. De outro, afirma-se que a composição da intriga constitui, no entanto, um autêntico componente da operação historiográfica, mas em outro plano, diferente do da explicação/compreensão, em que ela não entra em concorrência com os usos do “porque” no sentido causal ou até final.

Em suma, não se trata de uma desclassificação, de uma relegação da narratividade a uma posição inferior, já que a operação de configuração narrativa entra em composição com todas as modalidades de explicação/compreensão. Nesse sentido, a representação, tanto sob seu aspecto narrativo como sob outros aspectos que citaremos, não se acrescenta de fora à fase documental e à fase explicativa, mas as acompanha e as sustenta.

Direi, portanto, primeiramente, o que não se deve esperar da narratividade: que ela preencha uma lacuna da explicação/compreensão. Nesta linha de combate que proponho ultrapassar estão curiosamente reunidos os historiadores de língua francesa que resumiram suas queixas na oposição provisória entre história-narrativa e história-problema⁵ e os autores de língua inglesa que elevaram o ato de configuração da composição da narrativa à posição de explicação exclusiva das explicações causais, ou até finais. Criou-se, assim, uma alternativa aparente que faz da narratividade ora um obstáculo, ora um substituto para a explicação.

Em Braudel e seus próximos nos *Annales*, tudo se dá na sequência “acontecimento, narrativa, primazia do político” quando a ênfase recai na tomada de decisão por individualidades fortes. Sem dúvida, ninguém ignorou que, antes de tornar-se o objeto do conhecimento histórico, o acontecimento é objeto de narrativa; em particular, as narrativas dos contemporâneos ocupam um lugar privilegiado entre as fontes documentais; a esse respeito nunca foi esquecida a lição de Marc Bloch. A questão era mais de saber se o conhecimento histórico oriundo da crítica dessas narrativas de primeiro grau ainda apresenta, em suas formas eruditas, traços que o aparentariam com as narrativas de todo tipo que alimentaram a arte de narrar. A resposta negativa explica-se duplamente. De um lado, por uma concepção tão restritiva do acontecimento que a narrativa, reputada como sendo o seu veículo, foi tida como um componente menor, até marginal, do conhecimento histórico; o processo da narrativa é então o do acontecimento. De outro, antes do desenvolvimento da narratologia na esfera da lingüística e da semiótica, a narrativa é tida como uma forma primitiva de discurso, ao mesmo tempo muito ligada à tradição, à lenda, ao folclore e finalmente ao mito, e muito pouco elaborada para ser digna de fazer os múltiplos testes que marcam o corte epistemológico entre a história moderna e a história tradicional. Para dizer a verdade, as duas ordens de consideração andam juntas: a um conceito pobre de acontecimento corresponde um conceito pobre de narrativa; o processo do acontecimento tornaria então supérfluo um processo distinto da narrativa. Ora, esse processo da história dos acontecimentos tinha antecedentes remotos. K. Pomian recorda a crítica que fazem Mabillon e Voltaire de uma história que, diziam, só ensina acontecimentos que apenas enchem a memória e impedem que se chegue às causas e aos princípios, e assim, que se dê a conhecer a natureza profunda do gênero humano. Se, no entanto, uma escrita elaborada da história-acontecimento teve de esperar o segundo terço do século XX, foi porque no entremeio

5 François Furet, “De l’histoire-récit à l’histoire-problème”, *Diogenes*, n° 89, 1975, retomado em *L’Atelier de l’histoire*, Paris, Flammarion, 1982.

a história política ocupara o prosaetrio com seu culto ao que B. Croce chamava de fatos “individualmente determinados”. Ranke e Michelet permanecem os mestres inigualados desse estilo de história, em que o acontecimento é considerado singular e não repetível. É essa conjunção entre a primazia da história política e o preconceito favorável ao acontecimento único, não repetível, que a escola dos *Annales* ataca de frente. A esse caráter de singularidade não repetível, F. Braudel devia acrescentar a brevidade que lhe permitia opor “longa duração” a “história dos acontecimentos”; é essa fugacidade do acontecimento que, segundo ele, caracteriza a ação individual, principalmente a dos tomadores de decisões políticas, da qual se pretendia que é ela que faz os acontecimentos ocorrerem. Em última análise, as duas características de singularidade e de brevidade do acontecimento são solidárias da pressuposição maior da história dita acontecimental, a saber, que o indivíduo é o portador último da mudança histórica. Quanto à história-narrativa, é tida como mero sinônimo da história acontecimental. Dessa forma, o estatuto narrativo da história não é debatido em separado. Quanto à rejeição da primazia do acontecimento, no sentido pontual, ela é a consequência direta do deslocamento do eixo principal da investigação histórica da história política para a história social. De fato, é na história política, militar, diplomática, eclesiástica que, supostamente, os indivíduos — chefes de Estado, chefes de guerra, ministros, prelados — fazem a história. Também é aí que reina o acontecimento assimilável a uma explosão. A denúncia da história de batalhas e da história acontecimental constitui assim o avesso polêmico de uma defesa de uma história do fenômeno humano total, com, no entanto, uma forte ênfase em suas condições econômicas e sociais. Foi nesse contexto crítico que nasceu o conceito de longa duração oposto ao de acontecimento, entendido no sentido de duração breve, que abordamos acima. A intuição dominante, já dissemos, é a de uma oposição viva no cerne da realidade social entre o instante e “o tempo que demora a passar”. Comparando o axioma ao paradoxo, Braudel chega a dizer: “A ciência social tem quase horror ao acontecimento”. Esse ataque frontal à seqüência “acontecimento, narrativa, primazia do político” recebeu um reforço de peso da introdução maciça em história dos procedimentos quantitativos emprestados da economia e aplicados à história demográfica, social, cultural e até espiritual. Com esse desenvolvimento, uma pressuposição maior relativa à natureza do acontecimento histórico é questionada, a saber, que a título único o acontecimento não se repete. Com efeito, a história quantitativa é, fundamentalmente, uma “história serial”⁶.

Se, segundo os defensores dos *Annales*, a narrativa constitui obstáculo à história-problema enquanto coletânea de acontecimentos pontuais e forma tradicional

6 Demos no capítulo anterior uma descrição sucinta do fortalecimento da noção de estrutura, entendida pelos historiadores no duplo sentido, estático — de arquitetura relacional de um determinado conjunto — e dinâmico — de estabilidade duradoura, em detrimento da idéia de acontecimento pontual —, enquanto o termo de conjuntura tende a designar o tempo médio em relação ao tempo longo da estrutura (*Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*). Foi assim que o acontecimento foi relegado à terceira posição, depois da estrutura e da conjuntura; o acontecimento é então definido “como descontinuidade constatada em um modelo” (cf. K. Pomian, *L'Ordre du temps*, *op. cit.*).

de transmissão cultural, segundo a escola narrativista norte-americana, ela é digna de entrar em competição com os modos de explicação que as ciências humanas teriam em comum com as ciências da natureza. De obstáculo à cientificidade da história, a narrativa se transforma em seu substituto. É confrontada com uma exigência extrema, representada pelo modelo nomológico do conhecimento histórico⁷, que essa escola de pensamento iniciou a reavaliação dos recursos de inteligibilidade da narrativa. Ora, esta deve pouco à narratologia e à sua pretensão de reconstruir os efeitos de superfície da narrativa a partir de suas estruturas profundas. Os trabalhos da escola narrativista prosseguem mais na esteira das pesquisas dedicadas à linguagem comum, à sua gramática e à sua lógica, como elas funcionam nas línguas naturais. Assim, o caráter configurante da narrativa foi trazido ao primeiro plano em detrimento do caráter episódico, o único levado em conta pelos historiadores dos *Annales*. Em relação ao conflito entre compreender e explicar, as interpretações narrativistas tendem a recusar a pertinência dessa distinção na medida em que compreender uma narrativa é, conseqüentemente, explicar os acontecimentos que ela integra e os fatos que ela relata. A questão será por conseguinte saber até que ponto a interpretação narrativista dá conta do corte epistemológico surgido entre as histórias que são contadas (*stories*) e a história que é edificada sobre os rastros documentais (*history*).

Em *Tempo e Narrativa* expus as teses sucessivas da escola narrativista⁸. Um lugar muito especial tem de ser reservado à obra de Louis O. Mink, que permaneceu muito tempo dispersa antes de ser reunida em uma obra póstuma sob o título *Historical Understanding*. O título, que resume bem o propósito central da obra variada de Mink, não deveria induzir ao erro; não se trata absolutamente de opor compreensão e explicação, como em Dilthey; trata-se, ao contrário, de caracterizar a explicação histórica, enquanto “tomar em conjunto”, por um ato configurante, sinóptico, sintético, dotado do mesmo tipo de inteligibilidade que o julgamento na *Crítica do juízo* kantiana. Portanto, não são os traços de intersubjetividade do *verstehen* que são aqui sublinhados, mas a função de “coligação” exercida pela narrativa considerada como um todo em relação aos acontecimentos narrados. A idéia de que a forma da narrativa seja enquanto tal um “instrumento cognitivo” impõe-se ao término de uma série de abordagens cada vez mais precisas, ao preço de uma descoberta de aporias relativas ao conhecimento histórico, aporias que somente a interpretação narrativista podia revelar. Com o recuo do tempo, podemos hoje creditar a Louis O. Mink o rigor e a honestidade utilizados por ele no balanço dessas aporias. O problema está posto e atormentará toda uma filosofia literária da história: que diferença separa a história e a ficção, se ambas narram? A resposta clássica, segundo a qual apenas a história relata o que aconteceu efetivamente, não parece contida na idéia de que a forma narrativa tem enquanto tal uma função cognitiva. A aporia, que podemos chamar de aporia da verdade em história, é evidenciada pelo fato de que os historiadores

7 Ver P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, op. cit., pp. 200-217.

8 Ver P. Ricœur, *ibid.*, pp. 255-311.

constroem freqüentemente narrativas diferentes e opostas em torno dos mesmos acontecimentos. Deve-se dizer que um omite acontecimentos e considerações que o outro destaca e vice-versa? A aporia seria conjurada se pudéssemos acrescentar umas às outras as versões rivais, mesmo que isso implicasse submeter as narrativas propostas a correções apropriadas. Dir-se-á que é a vida, que presumivelmente tem a forma de uma história, que confere a força da verdade à narrativa enquanto tal? Mas a vida não é uma história, e só assume essa forma na medida em que lhe conferimos esse atributo. Como podemos então continuar pretendendo que encontramos essa forma na vida, na nossa e, por extensão, na dos outros, na das instituições, dos grupos, das sociedades, das nações? Ora, essa pretensão está solidamente entrincheirada no próprio projeto de escrever a história. Resulta daí que não é mais possível refugiar-se na idéia de “história universal enquanto vivência”. Com efeito, que relação poderia existir entre esse reino único presumido e determinado da história universal enquanto vivência e as histórias que construímos, já que cada uma tem começo, meio e fim, e extrai sua inteligibilidade de sua estrutura interna apenas? Ora, o dilema não atinge apenas a narrativa em seu nível configurante, mas também a própria noção de acontecimento. Além de podermos questionar as regras de uso do termo (será que o Renascimento é um acontecimento?), podemos perguntar se faz algum sentido dizer que dois historiadores fazem narrativas diferentes dos mesmos acontecimentos. Se o acontecimento é um fragmento da narrativa, ele segue o destino da narrativa, e não há acontecimento básico que possa escapar da narrativização. Entretanto, não se pode prescindir da noção de “mesmo acontecimento”, por não poder comparar duas narrativas que tratam, como se diz, do mesmo assunto. Mas o que vem a ser um acontecimento depurado de qualquer conexão narrativa? Deve ser identificado com uma ocorrência no sentido físico do termo? Mas então, entre acontecimento e narrativa, abre-se novo abismo, comparável àquele que isola a historiografia da história tal como ela se produziu de fato. Se Mink fez questão de preservar a crença de senso comum de que a história se diferencia da ficção por sua pretensão à verdade, é porque parece não ter renunciado à idéia de conhecimento histórico. A esse respeito, o último ensaio publicado por ele (*Narrative Form as a Cognitive Instrument*) resume o estado de perplexidade em que o autor se encontrava quando a morte veio interromper sua obra. Tratando uma última vez da diferença entre ficção e história, Mink limita-se a considerar como desastrosa a eventualidade de que o senso comum possa ser demovido de sua posição defensiva; se o contraste entre história e ficção desaparecesse, ambas perderiam sua marca específica, a saber, a pretensão à verdade, por parte da história, e à “suspensão voluntária da desconfiança”, por parte da ficção. Mas o autor não diz como a distinção poderia ser preservada. Desistindo da resolução do dilema, Mink preferiu mantê-lo como parte do próprio empreendimento histórico.

Em vez de jogar uns contra os outros adversários e defensores da pertinência explicativa da narrativa enquanto ato configurante, pareceu mais útil interrogar-se sobre

a forma como podem compor-se juntos dois tipos de inteligibilidade, a inteligibilidade narrativa e a inteligibilidade explicativa”.

Quanto à inteligibilidade narrativa, seria preciso comparar as considerações ainda muito intuitivas da escola narrativista e os trabalhos mais analíticos da narratologia no plano da semiótica dos discursos. Resulta daí uma noção complexa de “coerência narrativa” que é preciso distinguir, de um lado, do que Dilthey chamava de “coesão de uma vida”, em que se podem reconhecer traços pré-narrativos, e do outro lado, da noção de “conexão (ou conexidade) causal ou teleológica”, que está ligada à explicação/compreensão. A coerência narrativa tem raízes na primeira e articula-se com a segunda. O que ela traz de peculiar é o que chamei de síntese do heterogêneo, para falar seja da coordenação entre acontecimentos múltiplos, seja daquela entre causas, intenções, e também acasos numa mesma unidade de sentido. A intriga é a forma literária dessa coordenação: ela consiste em conduzir uma ação complexa de uma situação inicial para uma situação terminal por meio de transformações regradas que se prestem a uma formulação apropriada no quadro da narratologia. Um teor lógico pode ser atribuído a essas transformações: é o que Aristóteles caracterizou na *Poética* como provável ou verossímil, o verossímil constituindo a face que o provável exhibe ao leitor para persuadi-lo, isto é, induzi-lo a acreditar precisamente na coerência narrativa da história narrada⁹.

Destacaremos duas implicações desse conceito de coerência narrativa.

Primeiramente, uma definição propriamente narrativa do acontecimento, que será preciso compor posteriormente com as definições que lhe são dadas no plano da explicação. No plano narrativo, o acontecimento é o que, ao acontecer, faz a ação avançar: é uma variável da intriga. São ditos repentinos os acontecimentos que suscitam uma reviravolta inesperada — “contra qualquer expectativa” (*para doxan*), diz Aristóteles, pensando nos “golpes teatrais” (*peripeteiai*) e nos “efeitos violentos” (*pathē*)¹⁰. De forma geral, qualquer discordância que entre em competição com a concordância da ação tem valor de acontecimento. Tal junção intriga-acontecimento é suscetível de transposições notáveis no plano historiográfico, que vão muito além da dita história dos acontecimentos, a qual só considera uma das potencialidades do acontecimento narrativo, a saber, sua brevidade associada a sua subitaneidade. Há, por assim dizer, acontecimentos de longa duração, na medida da abrangência, do alcance, da história narrada: o Renascimento, a Reforma, a Revolução Francesa são acontecimentos desse tipo em relação a uma trama multissecular.

9 Lawrence Stone, “Retour au récit, réflexions sur une vieille histoire”, *Le Débat*, n° 4, 1980, pp. 116-142.

10 A *Poética* liga expressamente a catarse à apreensão dessa coerência pelo espectador. A “purificação” das paixões de terror e piedade é, nesse sentido, o efeito da compreensão intelectual da intriga (*Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, pp. 66-105).

11 Pertenceria também a uma teoria geral da intriga a categoria do reconhecimento — *anagnorisis* —, que designa o momento narrativo que permite à concordância compensar a discordância suscitada pela surpresa do acontecimento no próprio âmago da intriga.

Segunda implicação: na medida em que as personagens da narração — os caracteres — são compostas em intriga ao mesmo tempo em que a história narrada, a noção de identificação narrativa, correlativa daquela de coerência narrativa, é suscetível, por sua vez, de transposições notáveis no plano histórico. A noção de personagem constitui um operador narrativo da mesma amplitude que a do acontecimento; as personagens são os agentes e os pacientes da ação narrada. Assim, o Mediterrâneo do grande livro de Braudel pode ser considerado como a quase-personagem da quase-intriga da ascensão e do declínio do que foi “nosso mar” na época de Filipe II. Nesse aspecto, a morte de Filipe II não é o acontecimento à altura da intriga do Mediterrâneo¹².

Uma terceira implicação, sugerida pela *Poética* de Aristóteles, diria respeito à avaliação moral das personagens, melhores do que nós na tragédia, inferiores ou iguais a nós em virtude, na comédia. Vamos reservar esse debate para o capítulo seguinte, no âmbito de uma reflexão mais ampla sobre as relações entre o historiador e o juiz. Entretanto, não deixaremos de antecipar esse debate quando, ao falar das categorias retóricas aplicadas às intrigas, formos confrontados com a questão dos limites impostos à representação por acontecimentos tidos como horríveis, como moralmente inaceitáveis¹³.

Gostaria agora de propor dois exemplos de composição entre “coerência narrativa” e “conexão causal ou final”, correspondendo aos dois tipos de inteligibilidade evocados acima. Da plausibilidade dessa análise depende em parte a solução do dilema de Louis O. Mink e, de forma mais geral, da aporia cuja progressão acompanharemos a seguir neste capítulo: procura-se em vão uma ligação direta entre a forma narrativa e os acontecimentos tais como se produziram de fato; a ligação só pode ser indireta através da explicação e, aquém desta, através da fase documental, que remete, por sua vez, ao testemunho e ao crédito dado à palavra alheia.

O primeiro exemplo é sugerido pelo uso que foi feito no capítulo anterior da noção de jogo de escalas. Entre todos os tipos de sínteses do heterogêneo constituídos pela

12 Foi em relação à extensão para a história das categorias ilustradas pela narrativa tradicional e a narrativa de ficção que, em *Temps et Récit*, acrescentei a cláusula restritiva “quase” às noções de intriga, de acontecimento e de personagem. Eu falava então em derivação segunda da história em relação à narração tradicional e de ficção. Hoje, eu tiraria a cláusula “quase” e consideraria as categorias narrativas em questão como operadores de pleno direito no plano historiográfico, na medida em que o elo presumido nessa obra entre a história e o campo prático onde se desenrola a ação social autoriza a aplicar diretamente ao domínio da história a categoria aristotélica dos “atuantes”. O problema colocado deixa de ser então o de uma transposição, de uma extensão a partir de outros usos menos eruditos do narrativo, e passa a ser o da articulação entre coerência narrativa e conexidade explicativa.

13 Deixo de lado o exame de um componente de intriga que Aristóteles considera como marginal, embora o inclua no perímetro das “partes” do *muthos*, da fábula, da intriga, a saber, o espetáculo (*opsis*) (*Poética*, 57 e 62 a 15). Mesmo que não contribua com o sentido, este último não pode ser excluído do campo da análise. Designa o lado de visibilidade que se acrescenta ao lado de legibilidade da intriga. É uma questão de saber até que ponto, para a forma escriturária, é importante encenar, mostrar. Aqui, a sedução pelo agradável soma-se à persuasão pelo provável. Abordaremos o assunto ao tratarmos do componente retórico da representação, e mais particularmente associando-o aos “prestígios da imagem”.

composição da intriga, não se poderia levar em conta o percurso narrativizado das mudanças de escalas? De fato, nem a micro-história, nem tampouco a macro-história opera continuamente em uma única e mesma escala. Certamente, a micro-história privilegia o nível das interações na escala de uma aldeia, de um grupo de indivíduos e de famílias; é nesse nível que se desenrolam negociações e conflitos e que se descobre a situação de incerteza que tal história evidencia. Além disso, ela não deixa de ler de baixo para cima as relações de poder que se dão em outra escala. O debate sobre a exemplaridade dessas histórias locais vividas ao rés-do-chão pressupõe a imbricação da pequena história na grande história; nesse sentido, a micro-história não deixa de se situar num percurso de mudança de escala que ela narrativiza enquanto caminha. O mesmo pode ser dito da macro-história. Sob certas formas, ela situa-se em determinado nível, de onde não sai: é o caso das operações de periodização que escandem o tempo da história em grandes seqüências balizadas por grandes narrativas; propõe-se aqui um conceito narrativo importante que já encontramos um pouco acima, o de “alcance”, que Ankersmit elaborou no contexto de uma lógica narrativa cujas implicações sobre a relação entre representação e representância discutiremos mais adiante¹⁴. O alcance de um acontecimento diz a persistência dos seus efeitos longe de sua fonte. Ele é correlativo do alcance da própria narrativa, cuja unidade de sentido perdura. Se nos limitarmos a esse nível homogêneo, o do período, poderemos notar aspectos importantes da narrativização, entre os quais a personalização marcada pelo uso de nomes próprios (ou quase-nomes próprios): Renascimento, Revolução Francesa, Guerra Fria, etc. A relação desses nomes próprios com as descrições, que constituem de certa forma seus predicados, coloca o problema de uma lógica narrativa apropriada a essas estranhas singularidades de alto nível às quais Ankersmit dá o nome de *narratio*. Mas os recursos narrativos da macro-história tampouco se deixam reduzir a efeitos no mesmo nível. Como ilustra a obra de Norbert Elias, os efeitos de um sistema de poder, como o da corte monárquica, desdobram-se ao longo de uma escala descendente até as condutas de autocontrole no nível psíquico individual. A esse respeito, o conceito de *habitus* pode ser considerado como um conceito de transição narrativa que opera ao longo dessa via descendente do plano superior de produção de sentido para o plano inferior de efetuação concreta, graças ao esquecimento da causa dissimulada em seus efeitos.

O segundo exemplo diz respeito à noção de acontecimento. Lembramos acima a função narrativa enquanto operadora da mudança no plano da ação narrada. Porém, entre todas as tentativas de definição do acontecimento no plano da explicação, foi possível enfatizar a que coordena o acontecimento com a estrutura e com a conjuntura e o associa às idéias de desvio, de diferença. Será que não é possível ultrapassar o abismo lógico que parece abrir-se entre as duas definições do acontecimento? Propõe-se uma hipótese: se dermos toda a sua extensão à idéia da intriga como síntese do heterogêneo misturando intenções, causas e acasos, não cabe à narrativa operar uma

14 Franklin R. Ankersmit, *Narrative Logic: a Semantic Analysis of the Historian's Language*, La Haye, Nijhoff, 1983.

espécie de integração narrativa entre os três momentos — estrutura, conjuntura, acontecimento — que a epistemologia dissocia? É o que sugere a idéia, que acabamos de propor, de uma narrativização dos jogos de escalas, na medida em que os três momentos dependem de escalas diferentes, tanto no plano dos níveis de eficácia quanto no dos ritmos temporais. Encontrei em R. Koselleck um apoio determinante para dar forma a essa hipótese. Trata-se de um ensaio intitulado “Representação, acontecimento, estrutura”, que se encontra na coletânea intitulada *Le Futur passé*¹⁵. Após afirmar que as estruturas dependem mais da descrição e dos acontecimentos da narrativa enquanto estratos temporais identificáveis separadamente, o autor sugere que a dinâmica que as entrecruza se presta a uma narrativização que faz da narrativa um permutador entre estrutura e acontecimento. Tal função integrativa da forma narrativa resulta da distância tomada por esta em relação à simples sucessão cronológica segundo o antes e o depois, do tipo *veni, vidi, vici*. Enquanto unidade de sentido, a intriga é capaz de articular numa mesma configuração estruturas e acontecimentos; assim, a evocação de uma estrutura de dominação pode ser incorporada à narração do acontecimento constituído por uma batalha. Enquanto fenômeno de longa duração, a estrutura se transforma, pela narrativa, em condição de possibilidade do acontecimento. Pode-se falar aqui em estruturas *in eventu* retomadas somente *post eventum* em sua significação. A descrição das estruturas em curso de narrativa contribui assim para esclarecer e elucidar os acontecimentos enquanto causas independentes de sua cronologia. Aliás, a relação é reversível; certos acontecimentos são considerados como marcantes na medida em que servem de indícios para fenômenos sociais de longa duração e parecem determinados por eles: determinado julgamento em direito do trabalho pode ilustrar de forma dramática fenômenos sociais, jurídicos ou econômicos, de longa duração¹⁶. A integração narrativa entre estrutura e acontecimento reforça assim a integração narrativa entre fenômenos situados em níveis diferentes nas escalas de duração e de eficiência. Está claro que a distinção entre descrição e narração não se apagou; mas se a descrição preserva a estratificação dos planos, cabe à narrativa entrelaçá-los. A relação cognitiva entre os dois conceitos é da ordem da distinção; ela encontra um complemento didático na remissão de um ao outro graças à configuração narrativa. Aqui, a

15 R. Koselleck, “Darstellung, Ereignis und Struktur”, in *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort, Suhrkamp, 1979; trad. fr., “Représentation, événement et structure”, in *Le Futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS, 1990, pp. 133-144. O ensaio deve ser situado no âmbito de uma vasta pesquisa visando a “definir o que o tempo da história representa” (preâmbulo) e cujo autor diz que “de todas as questões colocadas pela ciência histórica, é ela uma das mais difíceis de serem resolvidas” (*ibid.*). Uma discussão das teses mestras de R. Koselleck nessa coletânea e em *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 1997, será proposta no capítulo seguinte em relação com a noção de verdade em história. O ensaio que apresento aqui é, portanto, retirado de seu contexto.

16 Encontramos aqui o paradigma “indiciário” de Carlo Ginzburg. Cf. acima, p. 180 e pp. 184-185.

relação entre estrutura e acontecimento é comparável à relação entre durações escalonadas. Toda estratificação pode, assim, ser mediatizada narrativamente¹⁷.

Esses dois exemplos de narrativização dos modos explicativos acionados na operação historiográfica comportam dois ensinamentos. Por um lado, mostram como as formas escriturárias dessa operação se articulam com as formas explicativas. Por outro, mostram como a visada intencional da narrativa além de seu fechamento transita, através da explicação, em direção à realidade atestada. Trata-se agora de explicitar as resistências a essa passagem.

De fato, não gostaria de deixar a questão da narratividade e de sua contribuição para a terceira fase da operação historiográfica sem ter reservado certos aspectos da composição da intriga que, junto com os efeitos semelhantes dos outros momentos da expressão escriturária da história, tornam paradoxalmente mais difícil a solução do problema colocado pela pretensão da narrativa histórica de representar o passado. Na passagem da representação para a representância, a narrativa ergue obstáculos ligados precisamente à estrutura do ato de configuração.

Foi da teoria literária que veio a contestação em nome da disjunção entre a estrutura interna do texto e o real extratextual. Na medida em que a narrativa de ficção e a narrativa histórica participam das mesmas estruturas narrativas, a rejeição pela ortodoxia estruturalista da dimensão referencial estende-se a toda textualidade literária. Tal rejeição é motivada por uma expansão do modelo saussuriano do plano dos signos isolados — tais como são coletados em sistemas de tipo lexical — ao das frases e, finalmente, ao das grandes seqüências textuais. Segundo o modelo, a relação entre significante e significado dá origem a uma entidade de dupla face, o signo propriamente dito, cuja apreensão exclui a relação com o referente. Essa exceção é obra do olhar teórico que erige o signo como tema homogêneo da ciência lingüística. É o modelo bipolar significante-significado, com exclusão do referente, que migrou para todas as regiões da linguagem acessíveis a um tratamento semiótico. Assim, uma narratologia de tipo saussuriano pôde aplicar às longas seqüências textuais a exclusão do referente exigida pelo modelo. Na mesma medida em que os efeitos sobre a narrativa de ficção podem parecer discutíveis sem serem desastrosos — discuto-os em *A Metáfora viva* —, eles podem ser devastadores para a narrativa histórica, cuja diferença com a narrativa de ficção é baseada na visada referencial que a perpassa e que é apenas a significância da representação. Tentava eu então reconquistar a dimensão referencial desde o nível da frase, enquanto primeira unidade de discurso, segundo as análises de É. Benveniste e R. Jakobson. Com a frase, dizia eu, alguém diz algo a alguém sobre algo, segundo uma hierarquia de códigos: fonológico, lexical, sintático, estilístico.

17 “Em realidade, o caráter processual da história moderna só pode ser apreendido por meio da explicitação dos acontecimentos pelas estruturas, e inversamente” (Koselleck, *Le Futur passé*, op. cit., p. 138). Koselleck, é verdade, protesta contra o amálgama do acontecimento e da estrutura. Os estratos temporais nunca se fundem totalmente; a sucessão dá lugar à surpresa do acontecimento inesperado. A relação cognitiva dos dois conceitos, que é uma relação de distanciamento, não é abolida pelo tipo de negociação que a narrativa instaura entre eles. Conceitualidade e singularidade permanecem heterogêneas uma em relação à outra.

Dizer algo sobre algo me parecia constituir a virtude do discurso e, por extensão, a do texto enquanto encadeamento de frases¹⁸. O problema da referencialidade própria do discurso histórico parece-me colocar-se de forma distinta, na medida em que uma tendência ao fechamento, inerente ao ato de composição da intriga, opõe-se à pulsão extralingüística, extratextual, referencial enfim, pela qual a representação se faz representância¹⁹. Mas, antes de fazer ouvir a atestação/protesto que constitui a alma do que chamo de representância do passado²⁰, é preciso ter aprofundado o exame dos outros componentes da fase literária da operação historiográfica. Estes acrescentam sua própria denegação de pulsão referencial do discurso histórico àquela oriunda da configuração narrativa enquanto tal²¹.

- 18 Eu tentara reencontrar para o discurso metafórico uma modalidade própria de referencialidade no ponto de junção do “ver como” e do “ser como”. Pareceu-me que essa referencialidade de um gênero particular, no caso da narração de ficção, podia ser transposta para o plano narrativo. Além disso, pareceu-me possível atribuir uma potência própria de refiguração à narração de ficção por intermédio do leitor que se aproxima do texto com suas próprias expectativas, estruturadas por sua própria maneira de ser no mundo: são essas maneiras que são refiguradas pela narrativa de ficção.
- 19 A obra de François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, já citada em meu trabalho (p. 149, n. 5 e p. 176, n. 30), propõe ao debate da idéia de representação histórica uma argumentação notável. Trata-se, como indica o subtítulo, de *a representação do outro*, no caso o bárbaro encenado na narração das guerras persas. O autor escolheu isolar do grande contexto narrativo o “logos crítico” (*op. cit.*, pp. 23-30, *passim*). O que importa para o autor não é a verdade presumida das enunciações tendo os citas como objeto; por outro lado, o propósito das guerras persas tomado em toda a sua abrangência histórica é deixado de lado, mantido em suspenso, em proveito de um segmento narrativo que o autor vê delimitado por um conjunto de “imposições narrativas” (*op. cit.*, pp. 54-59) que filtram, a exemplo da grade reticulada do aquarelista (*op. cit.*, p. 325), os traços pertinentes do nômade: “para o autóctone imaginário que é o ateniense, é preciso um nômade, não menos imaginário, sendo o cita o escolhido” (*op. cit.*, p. 30). O texto das *Histórias* será assim tratado como um “espelho”, não apenas para o *histôr* submetido à prova da escrita, mas para o bárbaro, que nele reflete sua alteridade, e para o grego, que decifra nele sua identidade. Uma questão aparece nas entrelinhas: como é possível ser nômade? Mas a questão não remete a nenhum referente: nesse sentido, não “saímos” do texto; somos confrontados apenas com os enunciados do mesmo contexto (os outros bárbaros, os gregos); a “representação do outro” depende apenas da “retórica da alteridade” (*op. cit.*, p. 225). Se, entretanto, a leitura leva a sair do texto, não é para ir em direção aos acontecimentos ocorridos nas guerras persas, mas ao nível intratextual do imaginário grego do século V: “saída que se faz pela linguagem, na linguagem e que se dá no plano do imaginário” (*op. cit.*, p. 326). O “efeito de uma narração” (*op. cit.*, p. 329), tal é o “espelho de Heródoto”, o espelho para ver o mundo. Desde que esse trabalho reivindique seus limites (o que foi feito das guerras persas?), ele é totalmente legítimo. Ele apenas dificulta a questão do dizer-verdadeiro em história: a investigação do fazer-criar não deixa de adiá-la com o risco de mascarar-la. O paradoxo do vetor narrativo é, assim, revelado com força: guia conduzindo ao referente, a narração também é o que oculta. Entretanto, será que o próprio propósito de “avaliar o efeito do texto sobre o imaginário do grego” (*op. cit.*, p. 359) não lança de outra forma a pergunta do referente: esse efeito do texto foi atingido? Parece aqui necessária uma história da leitura que tenha como referente o grego do século V lendo Heródoto. Conhecemo-lo melhor do que a batalha de Salamina?
- 20 P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*: “Daremos o nome de representância (ou de lugar-tenência) à relação entre as construções da história e seus *vis-à-vis*, a saber, um passado ao mesmo tempo abolido e preservado nos seus rastros”.
- 21 Sobre o problema geral das relações entre configuração e refiguração, cf. *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, “La triple *mimêsis*”, pp. 105-169.

II. Representação e retórica

Vale a pena prestar especial atenção à dimensão propriamente retórica do discurso da história, apesar do emaranhado das figuras ligadas a esse campo com as estruturas narrativas. Abordamos aqui uma tradição que remonta a Vico e ao seu duplo legado: no plano da descrição das figuras de pensamento e de discurso, denominadas tropos — principalmente a metáfora, a metonímia, a sinédoque e a ironia —, e no da defesa de modos de argumentação que a retórica opõe às pretensões hegemônicas da lógica.

O objetivo desta nova etapa de nossa investigação não consiste apenas em ampliar o campo dos procedimentos da representação escriturária, mas também em dar conta das resistências que as configurações narrativas e retóricas opõem à pulsão referencial que orienta a narrativa para o passado. Talvez venhamos a assistir também ao esboço de uma contra-ofensiva de certo realismo crítico em relação à tentação estetizante à qual correm o risco de ceder os defensores da retórica narrativa; foi o que aconteceu quando os protagonistas do debate viram-se confrontados, nas últimas décadas do século XX, com o problema da figuração de acontecimentos que, por sua monstruosidade, faziam avançar os “limites da representação”. Parte do debate desenrolou-se no cenário francês, mas foi no cenário americano que ele deu margem à confrontação à qual acabamos de aludir.

A contribuição francesa ao debate data da idade de ouro do estruturalismo. A revolução metodológica da qual se vale a escola francesa visa a desvendar os aspectos dos códigos narrativos que apresentam estreito parentesco com as propriedades estruturais gerais da língua, diferenciada da fala, depois de Ferdinand de Saussure. O postulado básico é que as estruturas da narrativa são o homólogo daquelas das unidades elementares da língua²². Resulta daí uma extensão da lingüística à semiótica narrativa. O principal efeito sobre a teoria da narrativa foi uma exclusão de toda consideração oriunda da história literária do gênero, a retirada da acronia das estruturas da diacronia da prática dos discursos, em prol de uma logicização e de uma descronologização cujas etapas balizei em *Tempo e Narrativa II*²³. As implicações no campo histórico poderiam nunca ter despontado, na medida em que essa semiótica da narrativa continuava sendo usada, no rastro de Vladimir Propp, na ordem da ficção, sem que se pudesse deplorar outra perda a não ser a da dimensão do maravilhoso, o que não é desprezível se levarmos em conta o parentesco *a contrario* dessa qualidade de emoção

22 Roland Barthes, “Introduction à l’analyse structurale des récits”, *Communications*, n° 8, 1986, *Les Niveaux de sens du récit*, texto retomado em *Poétique du récit*, Paris, Ed. du Seuil, 1977. Lemos aí o seguinte: «A narração é uma grande frase, como qualquer frase constativa é, de certa forma, o esboço de uma pequena narração»; “a homologia aqui sugerida não tem apenas valor heurístico: implica uma identidade entre a linguagem e a literatura” (*op. cit.*, p. 12).

23 P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. II, *La Configuration dans le récit de fiction*, Paris, Éd. du Seuil, col. “L’ordre philosophique”, 1984, reed., col. “Points Essais”, 1991, cap. 2, “Les contraintes sémiotiques de la narrativité”. As páginas citadas remetem à reedição.

com aquela, mais assustadora, que a história do século XX devia desencadear. Uma ameaça orientada contra a pretensão referencial da história estava, no entanto, contida na escolha do modelo saussuriano no plano da semiótica geral; já evocamos as consequências para o tratamento do discurso histórico da exclusão do referente exigido pela constituição binária do signo: significante-significado. Para que o estruturalismo atingisse a história, foi preciso que a preocupação que se pode qualificar de científica dos seus defensores se somasse a uma preocupação de teor mais polêmico e ideológico dirigida contra o humanismo presumido de todas as práticas representativas. A história-narrativa está então no mesmo banco dos réus que o romance realista herdado do século XIX europeu. A suspeita mistura-se então à curiosidade, sendo a história-narrativa particularmente acusada de produzir um sujeito adaptado ao sistema de poder que lhe dá a ilusão do domínio sobre si mesmo, sobre a natureza e sobre a história²⁴. O “discurso da história” para Roland Barthes constitui o alvo privilegiado desse tipo de crítica desconfiada. Apoiando-se na exclusão do referente no campo lingüístico, o autor critica a história-narrativa por instalar a ilusão referencial no cerne da historiografia. A ilusão consiste no fato de que o referente supostamente externo, fundador, a saber, o tempo das *res gestae*, é hipostasiado em detrimento do significado, a saber, o sentido que o historiador atribui aos fatos que relata. Produz-se então um curto-circuito entre o referente e o significante, e “o discurso encarregado apenas de expressar o real acredita poder prescindir do termo fundamental das estruturas imaginárias, que é o significado”. Essa fusão do referente e do significado em benefício do referente engendra o efeito de real em virtude do qual o referente, sub-repticiamente transformado em significado vergonhoso, é revestido dos privilégios do “aconteceu”. A história passa assim a ilusão de encontrar o real que ela representa. Na verdade, seu discurso não é mais que “um discurso performativo adulterado, no qual o constativo, o descritivo (aparente), na verdade é apenas o significante do ato de fala como ato de autoridade”. No final do artigo, R. Barthes pode aplaudir o declínio da história narrativa e a ascensão da história estrutural; aos seus olhos, mais do que uma mudança de escola, aí está uma verdadeira transformação ideológica: “a narração histórica morre porque o signo da história é doravante menos o real que o inteligível”. Faltava precisar o mecanismo dessa evicção do significado, rechaçado pelo referente presumido. É o que faz o segundo ensaio, intitulado precisamente “O efeito de real”. Procura-se a chave do enigma do lado do papel exercido pelas anotações no romance realista e na história do mesmo período, a saber, os detalhes “supérfluos” que em nada contribuem para a estrutura da narrativa, para sua seta de orientação; são “campos insignificantes” em relação ao sentido imposto ao curso da narrativa. É preciso partir dessa insignificância para dar conta do efeito de real. Antes do romance realista, as anotações contribuíam

24 R. Barthes, “Le discours de l’histoire”, *Informations sur les sciences sociales*, 1967, pp. 153-166, retomado in *Le Bruissement de la langue*, Paris, Ed. du Seuil, 1984. “L’effet de réel”, *Communications*, 1968, retomado in *Le Bruissement de la langue*, op. cit., pp. 153-174. Evocar-se-á também neste ponto a crítica dirigida pelos teóricos do *Nouveau Roman* (em particular, Ricardou em *Le Nouveau Roman*) contra a “ilusão referencial” no romance realista.

para uma verossimilhança de caráter meramente estético e absolutamente não referencial; a ilusão referencial consiste em transformar a “resistência à orientação” da anotação em resistência a um “real suposto”: por isso mesmo, há ruptura entre o verossímil antigo e o realismo moderno. Mas também, por isso mesmo, nasce um novo verossímil que é precisamente o realismo, entendido como “todo discurso que aceita enunciações creditadas unicamente pelo referente”. É de fato o que acontece em história, em que “o ter-sido das coisas é um princípio suficiente da fala”. Tal argumento equivale a transferir um traço notável do romance realista do século XIX para a narrativa histórica.

É o caso de se perguntar se a suspeita não é inteiramente forjada a partir de um modelo lingüístico inapropriado ao discurso histórico, o qual seria mais bem entendido a partir de modelos alternativos para os quais o referente, qualquer que seja ele, constitui uma dimensão irreduzível de um discurso dirigido por alguém a alguém sobre alguma coisa. Faltaria dar conta da especificidade da referencialidade em regime historiográfico. Minha tese é que ela não pode ser discernida unicamente no plano do funcionamento das figuras que o discurso histórico assume, mas deve transitar pela prova documental, pela explicação causal/final e pela composição literária. Tal arcabouço tríplice continua a ser o segredo do conhecimento histórico²⁵.

A maior contribuição para a exploração dos recursos propriamente retóricos da representação histórica continua a ser a de Hayden White²⁶. Ela vale tanto pelas interrogações que suscitou quanto pela pertinência das análises desse pensador preocupado em ampliar o campo de consciência de seus leitores. O debate aberto pelo autor em torno da literatura da Shoah deu a suas proposições uma dimensão dramática que as teses dos estruturalistas de língua francesa não alcançaram. Não se trata de uma contribuição para a epistemologia do conhecimento histórico, mas de uma poética cujo tema é a imaginação, mais precisamente a imaginação histórica. A este título, mostra-se fiel ao espírito da época e ao chamado *linguistic turn*, na medida em que essa imaginação é apreendida nas estruturas do discurso. É, portanto, de artefatos verbais que se tratará. Tal observação não diminui em nada a abrangência do escopo. De fato, soltam-se duas amarras. A primeira rege a relação da história com a ficção. Consideradas sob o ângulo da imaginação da linguagem, narrativa histórica e narrativa de ficção

25 É preciso um debate de natureza mais técnica a respeito do papel das “anotações” na formação do “efeito de real”. Que elas constituem um bom critério para caracterizar certos romances como realistas é indubitável. Mas será que funcionam da mesma forma na narração histórica? Não sabemos ao certo. Eu sugeriria associá-las à dimensão tanto de visibilidade quanto de legibilidade das estruturas literárias do discurso histórico. Ao dar a ver também levam a crer. Mas, mesmo então, as anotações não podem ser separadas das “notas” que, relegadas aos rodapés, os quais o romance realista ou naturalista dispensa, designam as fontes documentais nas quais se baseiam os enunciados pontuais relativos a fatos isolados. As “notas” são, assim, a expressão literária da referência documental de primeiro grau do discurso histórico.

26 Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe*, Baltimore e Londres, The Johns Hopkins University Press, 1973; *Tropics of Discourse*, Baltimore e Londres, The Johns Hopkins University Press, 1978; *The Content of the Form*, 1987. Sobre essas obras, cf. *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, pp. 286-301; t. III, *op. cit.*, pp. 273-282. Cf. ainda R. Chartier, “Figures rhétoriques et représentation historique”, *Au bord de la falaise, op. cit.*, pp. 108-125.

pertencem a uma única e mesma classe, a das “ficções verbais”. Todos os problemas ligados à dimensão referencial do discurso histórico serão abordados a partir dessa nova classificação. A segunda amarra rege a distinção entre historiografia profissional e filosofia da história, pelo menos a parte da filosofia da história que assume a forma de grandes narrativas em escala mundial. Ficam assim colocados no mesmo âmbito Michelet, Ranke, Tocqueville, Burckhardt, Hegel, Marx, Nietzsche, Croce. A problemática comum a todos eles é dar à imaginação histórica a forma de discurso, de um modo que leve em conta a retórica e, mais precisamente, a retórica dos tropos. Tal forma verbal da imaginação histórica é a composição da trama, o *emplotment*.

Em *Metalhistory*, a abrangência do olhar do autor manifesta-se no fato de que a operação de composição da intriga é retomada por uma seqüência ordenada de tipologias que dão ao empreendimento o feitiço de uma taxonomia bem articulada. Mas nunca se deve perder de vista que tal taxonomia opera no nível das estruturas profundas da imaginação. A oposição entre estrutura profunda e estrutura manifesta não é ignorada nem pelos semioticistas, nem pelos psicanalistas. Na situação específica das ficções verbais, ela permite hierarquizar as tipologias em vez de espalhá-las e justapô-las. Assim, as quatro tipologias que vamos citar e as composições resultantes de sua associação devem ser tidas como as matrizes de combinações possíveis no plano da imaginação histórica efetiva.

A execução desse programa é metódica. A principal tipologia, a que coloca H. White na esteira de Vico, a tipologia das intrigas, coroa uma hierarquia de três tipologias. A primeira depende da percepção estética: é a dimensão *story* da intriga. De forma semelhante à de Louis O. Mink, a organização da história relatada vai além da simples cronologia que ainda prevalece nas crônicas, acrescentando à “linha” — *story-line* —, ao fio da história, uma organização em termos de motivos que podem ser chamados de inaugurais, transitórios ou terminais. O importante é que, como para os defensores do narrativismo exposto acima, a *story* tem “um efeito explicativo” em virtude unicamente de seu dispositivo estrutural. A retórica entra aqui pela primeira vez em competição com a epistemologia do conhecimento histórico. A gravidade do conflito é aumentada por duas considerações: quanto à forma, como insiste a última obra de H. White, deveremos dizer que a composição da intriga tende a fazer prevalecer os contornos da história sobre as significações distintas dos acontecimentos narrados, na medida em que a ênfase incide na identificação da classe de configuração na qual se inscreve tal intriga. Quanto ao que presumivelmente antecede a construção da forma, o retórico não encontra nada anterior aos esboços de narrativização, senão um fundo inorganizado — um *unprocessed historical record*. A questão está aberta ao debate do estatuto dos dados factuais em relação à primeiríssima construção da forma da história narrada.

A segunda tipologia refere-se mais aos aspectos cognitivos da narrativa. Mas, à maneira dos retóricos, a noção de argumento é considerada mais em sua capacidade persuasiva do que na demonstrativa propriamente dita²⁷. Que exista uma forma de

27 Uma teoria retórica da argumentação não é alheia ao debate contemporâneo. Cf. Wayne C. Booth, *Rhetoric of Fiction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1961. Mais perto das relações entre

argumentar própria do discurso narrativo e histórico, e que esta se preste a uma tipologia própria, constitui uma idéia original, quaisquer que sejam os empréstimos feitos a outros campos além da história da distinção entre argumentos formalistas, organicistas, mecanicistas e contextualistas²⁸.

A terceira tipologia, a das implicações ideológicas, depende, antes, dos modos de engajamentos morais e políticos, portanto, da inserção na prática presente. Nesse sentido, está ligada ao que Bernard Lepetit chama de presente da história. Evocaremos mais adiante o problema levantado por essa tipologia, por ocasião do envolvimento dos protagonistas em certos acontecimentos que não poderiam ser separados de sua carga moral.

Ocorre então a composição da intriga, considerada por H. White como o modo explicativo por excelência; foi de Northrop Frye, em *A Anatomia da Crítica*, que H. White tomou emprestada sua tipologia de quatro termos — romanesco, trágico, cômico, satírico —, aproximando-se assim da retórica de Vico.

Se fosse necessário caracterizar com um termo próprio o empreendimento de H. White, seria preciso falar, como o próprio autor, em teoria do estilo. Cada combinação entre elementos que pertencem a uma ou outra tipologia define o estilo de uma obra, que poderá ser caracterizado pela categoria dominante²⁹.

Não se trata de negar a importância da obra pioneira de H. White. Podemos até lamentar, com R. Chartier, o “encontro perdido” entre Hayden White, Paul Veyne e Michel Foucault, seus contemporâneos nos anos 70. A idéia de estrutura profunda da imaginação deve sua indiscutível fecundidade ao elo que estabelece entre criatividade e codificação. Esse estruturalismo dinâmico é perfeitamente plausível. Separados do imaginário, os paradigmas não passariam de classes inertes de uma taxonomia mais ou menos refinada. Os paradigmas são matrizes destinadas a gerar estruturas manifestas em número ilimitado. A esse respeito, a crítica segundo a qual H. White não teria escolhido entre determinismo e livre escolha parece-me fácil de ser refutada: cabe precisamente a matrizes formais abrir um espaço limitado de escolha. Pode-se falar nesse sentido de uma produção regrada, noção que lembra o conceito kantiano de esquematismo, esse “método de produzir imagens”. Resulta daí que as objeções alternadas, de rigidez taxonômica ou de errância no espaço das variações imaginativas, deixam de lado a originalidade do projeto, quaisquer que sejam as hesitações e as fra-

retórica e lógica, Stephen E. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958; trad. fr., *Les Usages de l'argumentation*, Paris, PUF, 1993.

28 Afinal de contas, a idéia não é estranha à *Poética* de Aristóteles, na medida em que um coeficiente de probabilidade está ligado à composição da intriga. De resto, a metáfora depende tanto da retórica, enquanto teoria dos discursos prováveis, quanto da poética, enquanto teoria da produção dos discursos.

29 É com a noção de estilo segundo G.G. Granger (*Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968) que seria preciso comparar o conceito do mesmo nome segundo H. White, com uma diferença: neste último o estilo não é a produção concertada de uma resposta singular apropriada a uma situação igualmente singular, mas a expressão no plano manifesto das coerções que regem as estruturas profundas da imaginação.

quezas da execução. A idéia de que o autor foi tomado pelo pânico diante do ilimitado de uma possível desordem parece-me não só inadequada como injusta, dado o caráter de processo de intenção que ela assume³⁰. A expressão um pouco dramática de *bedrock of order* (rocha ou sustentáculo de ordem) não poderia desviar a atenção da pertinência do problema colocado pela idéia de uma codificação que funciona ao mesmo tempo como um constrangimento e como um espaço de invenção. Abre-se, assim, espaço para a exploração das mediações propostas pela prática estilística ao longo da história das tradições literárias. Tal conexão entre formalismo e historicidade ainda está por ser feita: cabe a um sistema de regras, ao mesmo tempo encontradas e inventadas, apresentar traços originais de tradicionalidade que transcendem a alternativa. O mesmo acontece com o chamado estilo. Em compensação, lamento o impasse no qual se fechou H. White ao tratar das operações de composição da intriga como modos explicativos, tidos, na melhor das hipóteses, como indiferentes para os procedimentos científicos do saber histórico, na pior, como substituíveis por esses últimos. Existe aí um verdadeiro *category mistake* que gera uma suspeita legítima quanto à capacidade dessa teoria retórica de traçar um limite nítido entre narrativa histórica e narrativa de ficção. Na mesma medida em que é legítimo tratar as estruturas profundas do imaginário como matrizes comuns à criação de intrigas romanescas e à de intrigas historiadoras, como atesta seu entrecruzamento na história dos gêneros no século XIX, torna-se urgente especificar o momento referencial que distingue a história da ficção. Ora, essa discriminação não pode ser feita sem sair do âmbito das formas literárias. De nada adianta então esboçar uma saída desesperada recorrendo simplesmente ao bom senso e aos enunciados mais tradicionais a respeito da verdade em história. É preciso articular pacientemente os modos da representação com os da explicação/compreensão

30 Hans Kellner, *Language and Historical Representation. Getting the Story Crooked*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1989. O alvo de ataque é duplo: é por um lado a crença de que fora existe uma história que pede para ser contada, por outro lado, a pretensão de que essa história possa ser “dita de forma direta” (*straight*) por um historiador honesto ou industrioso usando o método certo (*right*). Apenas a segunda crítica atinge H. White. Haveria algo voluntário, repressivo por fim — como também se lê em M. Foucault —, na imposição da ordem. A defesa oposta da descontinuidade começa já na consideração do documento, cercado do prestígio dos arquivos. Os destroços do passado estão espalhados, mas também os testemunhos sobre esse passado; a disciplina documental soma seus próprios efeitos de destruição seletiva a todas as modalidades de perda de informação que mutilam a pretensa “evidência documental”. Assim, a retórica não se soma à documentação, cercanda-a desde a fonte. Pedir-se-ia então da narração que atenuasse a angústia suscitada pelas lacunas da evidência documental. Mas a narração provoca por sua vez novas ansiedades, ligadas a outras descontinuidades. Aqui intervém o debate com a tropologia introduzida por H. White. A leitura tropológica, diz-se, torna-se por sua vez perturbadora — portanto, fonte de nova ansiedade — se não se reconstrói um novo sistema na base dos quatro tropos de White. O pretenso “*bedrock of order*” também deve ser considerado como um jogo alegórico em que a ironia é reconhecida ao mesmo tempo como tropo mestre dentro do sistema e ponto de vista sobre o sistema. H. White torna-se suspeito de ter recuado frente ao que ele próprio chama, com um misto de simpatia e... de ansiedade, no fim de *Tropics of Discourse*, de “*the absurdist moment*”. O crítico não nos diz como seria preciso escrever a história, nem como a profissão de historiador negocia com uma dúvida que não seria “hiperbólica”, mas verdadeiramente metódica; limita-se a nos dizer como não se pode escrever a história.

e, através desses, com o momento documental e sua matriz de verdade presumida, a saber, o testemunho daqueles que declaram ter se encontrado no local onde as coisas aconteceram. Nunca acharemos na forma narrativa enquanto tal a razão dessa busca de referencialidade. Esse trabalho de reunificação do discurso histórico considerado na complexidade das suas fases operatórias está totalmente ausente das preocupações de H. White.

É em relação a essas aporias da referencialidade do discurso histórico que a confrontação das proposições da retórica narrativa de H. White com os terríveis acontecimentos colocados sob o signo da “solução final” constitui um desafio exemplar que ultrapassa qualquer exercício escolar.

O desafio encontrou expressão enfática na noção de “limite da representação” que dá título à obra de Saul Friedlander, *Probing the Limits of Representation*³¹. O vocábulo pode designar dois tipos de limites: de um lado, um tipo de esgotamento das formas de representação disponíveis em nossa cultura para dar legibilidade e visibilidade ao acontecimento chamado “solução final”; de outro lado, uma solicitação, uma exigência de ser dito, representado, elevando-se do próprio cerne do acontecimento, procedendo, portanto, dessa origem do discurso que certa tradição retórica considera como o extralingüístico, banido da terra semiótica. No primeiro caso, tratar-se-ia de limite interno, no segundo, de limite externo. O problema seria então o da articulação precisa entre esses dois tipos de limites. A Shoah, já que temos de chamá-la assim, proporia para a reflexão, nesse estágio de nosso debate, ao mesmo tempo a singularidade de um fenômeno, na fronteira da experiência e do discurso, e a exemplaridade de uma situação em que não seriam desvendados apenas os limites da representação sob suas formas narrativas e retóricas, mas todo o empreendimento de escrita da história.

A tropologia de H. White não podia deixar de ser arrastada pelo vendaval³². Ora, na própria Alemanha, uma grande querela conhecida pelo nome de *Historikerstreit* (controvérsia dos historiadores) opusera, entre 1986 e 1988, historiadores respeitados do período nazista, bem como um filósofo da importância de Habermas, acerca de problemas tais como a singularidade do nazismo, a pertinência da comparação com o stalinismo, colocando em jogo a consistência do conceito de totalitarismo assumido por H. Arendt, enfim a questão da continuidade da nação alemã através — e além — da catástrofe³³.

31 Saul Friedlander (dir.), *Probing the Limits of Representation*, *op. cit.*

32 Dois de seus artigos em *The Content of the Form*, *op. cit.*, “The value of narrativity in the representation of reality” e “The politics of historical interpretation”, seriam o alvo das críticas vindas do campo dos historiadores profissionais, Momigliano, Ginzburg, Spiegel, Jacoby.

33 As peças principais dessa controvérsia foram publicadas sob o título *Historikerstreit*. Munich, Piper, 1987; trad. fr. sob o título *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, Paris, Ed. du Cerf, 1988. O famoso título de Ernst Nolte, “Un passé qui ne veut pas passer”, teria, no resto do mundo ocidental, o destino que se sabe. Henry Rousso acabaria por aplicá-lo à memória francesa do regime de Vichy sob o título modificado *Un passé qui ne passe pas*.

Foi contra esse pano de fundo carregado de interrogações e paixões referentes à própria possibilidade de “historizar” (*Historisierung*) o nacional-socialismo, e singularmente “Auschwitz”, que se desenrolou o colóquio americano sobre o tema “*History, Event and Discourse*”, durante o qual Hayden White e Carlo Ginzburg opuseram seus pontos de vista sobre a noção de verdade histórica. Foi assim que a questão dos limites da representação sob suas formas narrativas e retóricas pôde tomar a proporção de uma submissão à prova — uma provação — dos limites do próprio projeto de se representar um acontecimento de tal magnitude. Historização e figuração, mesmo combate e mesma prova.

Na introdução de *Probing the Limits...*, Saul Friedlander propõe um esquema segundo o qual é preciso partir dos limites externos do discurso para formar a idéia de limites internos à representação. Sai assim, deliberadamente, do círculo que forma consigo mesma a representação. Aconteceu no coração da Europa um “*event at the limits*” (*Probing the Limits...*, p. 3). Tal acontecimento atinge as camadas mais profundas da solidariedade entre os homens: “*Auschwitz has changed the basis for the continuity of the conditions of life within history*” (*ibid.*). A vida-na-história e não o discurso-sobre-a-história. É da parte de trás do espelho que se ergue um *claim to truth* que faz pesar sobre a representação suas exigências, as quais revelam os limites internos dos gêneros literários: “*there are limits to representation which should not be but can easily be transgressed*” (itálicos do autor) (*ibid.*). Pode haver algo de *wrong* com certas representações dos acontecimentos (sobretudo quando a transgressão não é tão grosseira quanto a do negacionismo), mesmo sem podermos formular a natureza da transgressão, condenada a permanecer no estado de mal-estar. A idéia de transgressão confere, assim, uma intensidade inesperada a um debate iniciado no plano inofensivo, se não inocente, da semiótica, da narratologia, da tropologia. O acontecimento “nos limites” traz a sua opacidade própria com seu caráter moralmente “inaceitável” (a palavra assume a força da lítotes) — seu caráter de “ofensa moral”. A opacidade dos acontecimentos passa então a revelar e denunciar a da linguagem. Ora, essa denúncia reveste um caráter insólito num momento do debate teórico marcado pelo que se convencionou chamar de “pós-modernismo”, momento em que a crítica do realismo ingênuo está em seu apogeu em nome da polissemia *en abîme* do discurso, da auto-referencialidade das construções lingüísticas, que tornam impossível a identificação de toda e qualquer realidade estável. Sendo assim, qual resposta plausível o chamado pós-modernismo poderia dar à acusação de desarmar o pensamento frente às seduições do negacionismo?³⁴

34 “*The exterminations of the Jews of Europe as the most extreme case of mass criminalities must challenge theoreticians of historical relativism to face the corollaries of positions otherwise too easily dealt with on an abstract level*” (*Probing the Limits of Representation*, *op. cit.*, p. 2). É bem verdade que Friedlander reconhece com os críticos que não é possível somar numa super-história o ponto de vista dos executantes, das vítimas e dos espectadores que assistiram aos acontecimentos em posições diferentes. A dificuldade, então, não seria uma invenção do pós-modernismo; este teria servido como revelador quanto a um inextricável dilema suscitado pela “própria ‘solução final’”.

Confrontado ao esquema de Friedlander, que procede do acontecimento nos limites em direção aos limites internos à operação de representação, H. White tenta, com extrema honestidade, ir o mais longe possível em direção ao acontecimento partindo dos recursos retóricos da própria representação verbal. Mas uma tropologia do discurso histórico podia assemelhar-se a algo como uma “demanda”, no sentido forte da palavra inglesa, uma *claim to truth*, oriunda dos próprios acontecimentos?

O ensaio de H. White exhibe uma espécie de retaliação de seu próprio discurso. Por um lado, o autor exagera a “relatividade inexpugnável” de toda representação dos fenômenos históricos. Tal relatividade deve ser atribuída à própria linguagem, na medida em que não constitui um *medium* transparente, como um espelho que refletisse uma realidade presumida. O par intriga/tropo é novamente considerado como o lugar de resistência a qualquer retorno a um realismo ingênuo. Por outro lado, cresce uma suspeita ao longo do ensaio, segundo a qual haveria no próprio acontecimento algo tão monstruoso que derrotaria todos os modos de representação disponíveis. Esse algo não teria nome em nenhuma classe conhecida de intrigas, seja ela trágica, cômica ou outra coisa qualquer. Seguindo a primeira tendência de seu discurso, o autor acumula os bloqueios no caminho do acontecimento. É impossível, declara ele, distinguir entre “enunciado factual” (proposições existenciais singulares e argumentos), de um lado, e relatórios narrativos, do outro; de fato, estes últimos não deixam de transformar listas de fatos em *stories*; ora, estas trazem consigo intrigas e tropos e suas tipologias próprias. Só ficamos com *competitive narratives* entre as quais nenhum argumento formal permite decidir e nenhum critério tirado dos enunciados factuais propõe arbitragem, uma vez que os fatos já são fatos de linguagem. Encontra-se assim solapada no princípio a distinção entre interpretação e fato, e cai a fronteira entre história “verdadeira” e “falsa”, entre “imaginário” e “factual”, entre “figurativo” e “literal”. Aplicadas aos acontecimentos designados pela expressão “solução final”, essas considerações conduzem à impossibilidade de dar sentido no plano narrativo à idéia de modalidade inaceitável de composição da intriga. Nenhum dos modos conhecidos de composição da intriga é *a priori* inaceitável; nenhum tampouco é adequado³⁵. A distinção entre aceitável e inaceitável não depende da tropologia, mas procede de outra região de nossa capacidade receptiva que não daquela educada por nossa cultura narrativa. E, se dissermos com G. Steiner que “o mundo de Auschwitz reside fora do discurso assim como reside fora da razão” (citado por Hayden White in Friedlander, *Probing the*

35 Por que não o gênero cômico, praticado em tom de sátira, como em *Maus: Survival's Tale* de Art Spiegelman? Tampouco há argumento decisivo extraído da história dos gêneros literários para julgar a tentativa de representação trágica nos dois ensaios de A. Hillgruber em *Zweiterlei Untergang: die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des Europäischen Judentums*, Berlin, Siedler Verlag, 1986 (trad. ingl., *Two Kinds of Ruin: the Shattering of the German Reich and the European Jewry*). Nada impede que se heroizem os caracteres exigidos pelo modo trágico. Outro colaborador com o volume de Friedlander, Peter Anderson, explora os recursos de um gênero literário próximo da *collatio* da antiga retórica praticada pelo mesmo Hillgruber, o procedimento que consiste em colocar duas narrações uma ao lado da outra, a do assassinato dos judeus e a da expulsão dos alemães dos antigos territórios do Leste: justaposição, sugere-se, não vale comparação. Mas é possível evitar desculpar uma por transferência da carga emocional de uma à outra?

Limits..., p. 43), de onde pode vir o sentido do indizível e do irrepresentável? Não se resolverá a dificuldade proibindo qualquer outro modo além da crônica literal, o que equivaleria a pedir para desnarrativizar os acontecimentos visados. Essa não passa de uma forma desesperada de resguardar de todo acréscimo figurativo uma representação literal dos acontecimentos: a solução é desesperada no sentido em que recai nas ilusões do realismo ingênuo que foram comuns à principal corrente do romance do século XIX e à escola positivista em historiografia. É ilusório acreditar que os enunciados factuais possam satisfazer à idéia do irrepresentável, como se, pela virtude de sua apresentação literal, os fatos pudessem ser dissociados de sua representação em forma de acontecimentos numa história; acontecimentos, história, intriga estão ligados solidariamente ao plano da figuração. H. White desenvolve o argumento até a suspeita atingir todo o empreendimento de representação realista de realidade pelo qual Erich Auerbach caracterizara a cultura do Ocidente³⁶. No final de seu ensaio, H. White tenta uma saída heróica, ao sugerir que certas modalidades de escrita que se dizem pós-modernistas — que ele insiste em chamar de *modernist* — poderiam ter certa afinidade com a opacidade do acontecimento: assim a escrita “intransitiva”, cuja noção é emprestada de Roland Barthes, que por sua vez a aproxima da “via média” da gramática do grego antigo; White pensa reencontrá-la em certas anotações de J. Derrida sobre a “différance”. Mas, se o estilo de *middle voicedness* rompe efetivamente com o realismo, o que garante que esteja em afinidade com “a nova efetividade”? O totalitarismo não é de fato *modernist*? Será que basta romper com a representação realista para aproximar a linguagem não só da opacidade, como também do caráter inadmissível da “solução final”? Tudo se passa como se, no fim do ensaio, a crítica sem concessão do realismo ingênuo contribuísse paradoxalmente para fortalecer a demanda de verdade vinda de fora do discurso, à força de tornar irrisórios os esboços de compromisso com um realismo que se tornou inencontrável.

Diante de H. White, Carlo Ginzburg faz uma defesa vibrante não do realismo, mas da própria realidade histórica do ponto de vista do testemunho. Lembrando a declaração do Deuteronômio 19,15 (que cita em latim): *non stabit testis unus contra aliquem* —, faz uma comparação com a prescrição do código Justiniano: *testis unus, testis nullus*. De golpe, o título “Just one witness” produz um som desesperado, como se os documentos acumulados ficassem abaixo do limiar do duplo testemunho, a menos que se designe por antífrase o excesso dos testemunhos em relação à capacidade das intrigas de produzir um discurso coerente e aceitável³⁷. O arrazoado em favor da realidade do

36 A grande obra de E. Auerbach é intitulada *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berne, Francke, 1946; trad. fr. de Cornelius Heim, *Mimésis: la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1968. Evoco-a em *Temps et Récit*, t. II, *op. cit.*, p. 157, n. 2. No primeiro capítulo, o autor insiste na profundidade, na riqueza como pano de fundo das personagens bíblicas, como Abraão, o apóstolo Paulo, diferentemente das personagens homéricas sem densidade. Auerbach vê nessa profundidade um indício de realidade.

37 Ginzburg pensa atingir o argumento de White ao trazer à tona suas raízes suspeitas no relativismo e no idealismo dos pensadores italianos Benedetto Croce e Gentile. Ele segue seu rastro até em *The Content of the Form* de 1987.

passado histórico, aparentado ao de Vidal-Naquet em *Les Juifs, la Mémoire, le Présent* e em *Les Assassins de la mémoire* (La Découverte, 1981, 1991, 1995), assume assim o duplo aspecto de uma atestação incontestável e de um protesto moral que prolonga a violência do impulso que leva um sobrevivente como Primo Levi a testemunhar³⁸. É sobre esse emaranhado da atestação e do protesto no caso da literatura da Shoah que é preciso refletir. Sem admitir esse estatuto misto, não se compreenderia por que nem como a representação deveria integrar à sua formulação a dimensão “inadmissível” do acontecimento. Mas então, tanto quanto o historiador, é o cidadão que é solicitado pelo acontecimento. Solicitado ao nível de sua participação na memória coletiva, diante da qual o historiador é chamado a prestar contas. Mas este não o faz sem lançar mão dos recursos críticos que estão na alçada de sua competência de historiador profissional. A tarefa do historiador frente aos acontecimentos “nos limites” não se limita à habitual caça à falsificação que, desde o caso da *Doação de Constantino*, tornou-se a grande especialidade da história erudita. Estende-se à discriminação dos testemunhos em função de sua origem: diferentes são os testemunhos de sobreviventes, diferentes os de executantes³⁹, diferentes os de espectadores envolvidos, a títulos e graus diversos, nas atrocidades de massa; cabe então à crítica histórica explicar por que não se pode escrever a história abrangente que anularia a diferença intransponível entre as perspectivas. Tais considerações críticas podem particularmente ajudar a dissipar querelas inúteis como a que opõe história da vida cotidiana do povo alemão, história das coerções econômicas, sociais, culturais, ideológicas, história da tomada de decisão na cúpula do Estado: a noção de escalas, de escolha de escalas e de mudança de escalas, poderia ser aqui invocada de maneira útil, de encontro ao enfrentamento entre interpretação dita “funcionalista” e interpretação dita “intencionalista”; como já vimos, as próprias noções de fato e interpretação variam segundo a escala considerada. O historiador da Shoah tampouco deveria se deixar intimidar pelo postulado segundo o qual explicar é desculpar, compreender é perdoar. O julgamento moral emaranhado com o julgamento histórico está ligado a uma camada do sentido histórico diferente daquela da descrição e da explicação; não deveria, portanto, intimidar o historiador a ponto de levá-lo a censurar-se.

É possível precisar com mais antecedência de que forma o julgamento moral, significado pela expressão de inaceitável, endereçado por Saul Friedlander a esta ou aquela forma de figuração do acontecimento, se articula com a vigilância crítica de que acabamos de dar alguns exemplos? É o que Adorno procurava saber ao pergun-

38 Foi assim mesmo que Friedlander recebeu o ensaio de Carlo Ginzburg: “Embora a crítica das posições de White [...] opte por uma abordagem epistemológica, a defesa apaixonada de Carlo Ginzburg da objetividade e da verdade histórica baseia-se tanto numa posição profundamente ética quanto em categorias analíticas” (Friedlander [dir.], *Probing the Limits of Representation*, *op. cit.*, p. 8).

39 Em um dos ensaios reunidos por Saul Friedlander, C. R. Browning expõe seu trabalho sobre os arquivos de um batalhão da polícia de reserva alemã em operação numa cidadezinha polonesa: “German memory, judicial interrogation and historical reconstruction: writing perpetrator history from postwar testimony” (*ibid.*, pp. 22-36).

tar: “*What does coming to terms with (Aufarbeitung) the past mean?*”⁴⁰ Pode ser de algum socorro recorrer de forma prudente a categorias psicanalíticas tais como trauma, repetição, trabalho de memória, entendido como *working through*, e, acima de tudo, à de transferência aplicada não a pessoas, mas sim a situações nas quais os agentes da história foram diversamente “investidos”. Por outro lado, arriscamo-nos a fazê-lo ao falar dos usos e abusos da memória e singularmente dos embaraços da memória impedida⁴¹. É numa situação comparável que o trabalho da história é confrontado com os acontecimentos no limite. É preciso retomar como ponto de partida, aqui, a diversidade das situações das testemunhas convocadas, tal como foi evocada acima: não se trata apenas de pontos de vista diferentes, mas de investimentos heterogêneos. É a via explorada por Dominick La Capra em sua contribuição a *Probing the limits...*: antigos nazistas, jovens judeus ou alemães, etc., estão envolvidos em situações transferenciais diferentes. A questão então é saber se um critério de aceitabilidade poderia ser extraído da maneira como determinada tentativa de tratamento histórico de acontecimentos supremamente traumáticos é suscetível de acompanhar e de facilitar o processo de *working through*⁴². Nesse sentido, o critério é mais terapêutico do que epistemológico. Seu manejo é difícil, na medida em que o historiador está, por sua vez, numa relação transferencial indireta com o traumatismo através dos testemunhos que privilegia. O historiador também tem um problema de identificação no momento de escolher seu *vis-à-vis*. Tal redobramento da relação transferencial confirma a posição híbrida do historiador confrontado com o Holocausto: ele fala na terceira pessoa enquanto cientista profissional e na primeira pessoa enquanto intelectual crítico; mas não se pode fixar

40 Citado por Dominick La Capra, “Representing the Holocaust: reflections on the historians’ debate” (*ibid.*, pp. 108-127).

41 Cf. acima, pp. 83-86.

42 “*How should one negotiate transferential relations to the object of study?*”, pergunta La Capra (Friedlander [dir.], *op. cit.*, p. 110). Este aplica sem demora seu critério aos termos de um dos debates mais agudos da controvérsia dos historiadores alemães: a questão era saber se o Holocausto (foi o termo escolhido pelo autor, que justifica cuidadosamente a escolha: *op. cit.*, p. 357, n. 4) deve ser tratado, enquanto fenômeno histórico, como único ou comparável. Este não é nosso problema aqui; mas é interessante notar a forma como La Capra aplica seu critério que se pode chamar de terapêutico. Há um sentido, diz ele, em que o acontecimento deve ser tomado como único, tanto pela magnitude de seus efeitos devastadores quanto por sua origem no comportamento de um Estado criminoso; há um sentido em que é comparável, na medida em que unicidade está ligada à diferença e diferença, à comparação, e em que comparar pertence a entender. Mas é a forma como o argumento da unicidade e o da comparabilidade são manejados que importa: a questão é saber a cada vez, por exemplo, se a comparação contribui, ao nivelar as situações, à denegação, ou então, ao contrário, se a proclamação veemente da unicidade incomparável do acontecimento não leva, na via da sacralização e da monumentalização, a uma fixação do traumatismo que seria preciso assimilar, com Freud, à repetição, a qual, como já vimos, constitui a principal resistência ao *working through* e leva ao atolamento no *acting out*. Pode-se dizer o mesmo da escolha de escalas evocada acima, segundo se mergulhe na vida cotidiana do povo alemão ou se se tente desvendar o segredo da decisão na cúpula. A questão deixa então de ser a da primazia da unicidade ou da comparabilidade, ou até da centralidade oposta à marginalidade, passando a ser a de saber de que forma tal abordagem contribui para uma boa negociação das “relações transferenciais com o objeto do estudo”. Ora, os impasses do *working through* não são menores de um lado que do outro.

a distinção entre o especialista e o que Raymond Aron teria chamado de espectador engajado.

Se remontarmos agora à fonte da demanda por verdade e, portanto, ao local do traumatismo inicial, convém dizer que essa fonte não está na representação, mas na experiência viva do “fazer história” tal como é diversamente enfrentada pelos protagonistas. Foi, como dissemos com Habermas, um “ataque à camada mais profunda de solidariedade com aqueles que têm figura de homem”⁴³. É nesse sentido que o acontecimento denominado Auschwitz é um acontecimento nos limites. Ele o é já na memória individual e coletiva, antes de sê-lo no discurso do historiador. É desse foco que se ergue a atestação-protesto que coloca o historiador-cidadão em situação de responsabilidade em relação ao passado.

Devemos continuar chamando de externo esse limite imposto às pretensões de auto-suficiência das formas retóricas da representação? Não, se considerarmos a natureza verdadeira da relação da história com a memória, que é a de uma retomada crítica, tão interna quanto externa. Sim, se considerarmos a origem de tal pretensão, que é menos ligada ao uso efetivo das formas retóricas do que à teoria literária — estruturalista ou outra — que proclama o fechamento em si das configurações narrativas e retóricas e declara a exclusão do referente extralingüístico. Isso posto, externo e/ou interno, o limite inerente ao acontecimento dito “nos limites” prolonga seus efeitos no cerne da representação cujos limites próprios ele faz aparecer, a saber, a impossível adequação das formas disponíveis de figuração à demanda de verdade que surge do coração da história viva. Devemos chegar à conclusão do esgotamento dessas formas, e antes de tudo ao das formas herdadas da tradição naturalista e realista do romance e da história do século passado? Certamente. Mas essa constatação não deve impedir, deve, ao contrário, estimular a exploração de modos de expressão alternativos, eventualmente ligados a outros suportes além do livro dado a ler: encenação teatral, filme, arte plástica. Não é proibido procurar infinitamente preencher a distância entre a capacidade representativa do discurso e a solicitação do acontecimento, evitando nutrir, em favor dos estilos de escrita que H. White chama de *modernist*, uma ilusão paralela à que ele denuncia do lado da tradição realista.

Resulta dessas considerações que a tentativa de escrever a história da “solução final” não é um empreendimento desesperado, se não esquecermos a origem dos limites de princípio que a afetam. É, antes, a oportunidade de recordar o trajeto que deve efetuar o crítico, remontando da representação à explicação/compreensão e desta ao trabalho documental, até os últimos testemunhos, cuja compilação se sabe estar estilhaçada, entre a voz dos algozes, a das vítimas, a dos sobreviventes, a dos espectadores diversamente envolvidos⁴⁴.

43 Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt, 1987, p. 163. O artigo pode ser lido em francês in *Devant l'histoire*, sob o título: “Une manière de liquider les dommages. Les tendances apologétiques dans l'historiographie contemporaine allemande” (*op. cit.*, pp. 47-61).

44 Nada é dito aqui da influência benéfica sobre a memória coletiva que se pode esperar da apresentação e da publicação dos grandes processos criminais da segunda metade do século XX. Ela

Perguntaremos por fim em que os problemas colocados pela escrita do acontecimento “nos limites” denominado Auschwitz são exemplares para uma reflexão geral sobre a historiografia? São exemplares na medida em que eles próprios são, enquanto tais, problemas “no limite”. Encontramos no caminho várias ilustrações dessa problematização extrema: impossibilidade de neutralizar as diferenças de posição das testemunhas nos jogos de escalas; impossibilidade de somar numa história abrangente as reconstruções avalizadas por investimentos afetivos heterogêneos; dialética intransponível entre unicidade e incomparabilidade no próprio cerne da idéia de singularidade. Toda singularidade — ora única e/ou ora incomparável — talvez seja, a duplo título, portadora de exemplaridade.

III. A representação historiadora e os prestígios da imagem

Numa primeira aproximação, a evocação da dimensão icônica da representação historiadora não deveria trazer grandes transtornos a nossa análise. Ou, de fato, trata-se apenas da oposição entre dois gêneros literários totalmente constituídos, a narrativa de ficção e a narrativa histórica, ou então só se acentuam certos traços já observados da narratividade e amplamente comentados sob o título dos efeitos retóricos solidários da composição da intriga.

Gostaríamos de mostrar que, sob o termo de imagem, volta ao primeiro plano uma aporia cujo local de origem está na constituição icônica da própria memória.

Fiquemos um tempo no nível do que acaba de ser chamado de primeira aproximação. O par narrativa histórica/narrativa de ficção, tal como aparece já constituído no nível dos gêneros literários, é claramente um par antinômico. Uma coisa é um romance, mesmo realista; outra coisa, um livro de história. Distinguem-se pela natureza do pacto implícito ocorrido entre o escritor e seu leitor. Embora informulado, esse pacto estrutura expectativas diferentes, por parte do leitor, e promessas diferentes, por parte do autor. Ao abrir um romance, o leitor prepara-se para entrar num universo irreal a respeito do qual a questão de saber onde e quando aquelas coisas aconteceram é incongruente; em compensação, o mesmo leitor está disposto a operar o que Coleridge chamava de *wilful suspension of disbelief*, sem garantia de que a história narrada seja

supõe a qualificação penal dos crimes de massa, logo, uma junção entre julgamento moral e julgamento legal. A possibilidade de tal qualificação está inscrita no próprio acontecimento enquanto crime do terceiro, isto é, desse Estado que deve segurança e proteção a quem quer que resida em seu território de jurisdição. Esse aspecto de “historicização” dos acontecimentos traumáticos não diz respeito apenas à sua figuração, mas à sua qualificação legal. (Cf. Mark Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, New Brunswick [USA], New Jersey (USA), Transaction Publ., 1997.) Voltaremos a esse ponto quando da discussão sobre as relações entre o historiador e o juiz. Mas podemos desde já observar que essa qualificação legal desmente a tese segundo a qual o acontecimento Auschwitz seria indizível sob todos os aspectos. É possível e é necessário falar dele.

interessante: o leitor suspende de bom grado sua desconfiança, sua incredulidade, e aceita entrar no jogo do como se — como se aquelas coisas narradas tivessem acontecido. Ao abrir um livro de história, o leitor espera entrar, sob a conduta do devorador de arquivos, num mundo de acontecimentos que ocorreram realmente. Além disso, ao ultrapassar o limiar da escrita, ele se mantém em guarda, abre um olho crítico e exige, se não um discurso verdadeiro comparável ao de um tratado de física, pelo menos um discurso plausível, admissível, provável e, em todo caso, honesto e verídico; educado para detectar as falsificações, não quer lidar com um mentiroso⁴⁵.

Enquanto continuarmos assim no plano dos gêneros literários constituídos, não se pode admitir a confusão, pelo menos no princípio, entre os dois tipos de narrativas. Irrealidade e realidade são tidas como modalidades referenciais heterogêneas; a intencionalidade histórica implica que as construções do historiador tenham a ambição de serem reconstruções mais ou menos aproximadas daquilo que um dia foi “real”, quaisquer que sejam as dificuldades supostamente resolvidas do que continuamos a chamar de representância, às quais dedicaremos as últimas discussões do presente capítulo. Entretanto, a despeito da distinção de princípio entre passado “real” e ficção “irreal”, um tratamento dialético dessa dicotomia elementar impõe-se pelo fato do entrecruzamento dos efeitos exercidos por ficções e narrativas verdadeiras ao nível do que se pode chamar de “o mundo do texto”, pedra angular de uma teoria da leitura⁴⁶.

45 É na base de uma “relação de contraponto” entre a ficção e o mundo histórico que, em *Temps et Récit III*, trato de “o entrecruzamento da história e da ficção” (cap. 5), após ter considerado separadamente, de um lado, “a ficção e as variações imaginativas sobre o tempo” (cap. 2) e, de outro, “a realidade do passado histórico” (cap. 3). A opção do livro era então examinar diretamente a relação entre a narrativa e o tempo sem considerar a memória; era “a neutralização do tempo histórico” que me servia como tema de introdução para o grande jogo das variações imaginativas produzidas pela ficção sobre o local da falha entre tempo vivido e tempo do mundo; a alforria da narrativa de ficção quanto às imposições do tempo calendário era assim considerada um fato de cultura documentado pela história literária desde a epopéia e a tragédia grega até o romance moderno e contemporâneo. A palavra “pacto” foi pronunciada uma vez (*Temps et Récit*, t. II, *op. cit.*, p. 168), em referência à obra de Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Ed. du Seuil, 1975.

46 O mundo do texto: “este mundo no qual poderíamos morar e desdobrar nossas potencialidades mais pessoais” (*Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, p. 149). Esse tema é introduzido em *Temps et Récit I* sob o título da tríplice *mimesis*, a refiguração constituindo o terceiro estágio no movimento da figura, após a configuração, e, mais acima, a prefiguração do tempo (*Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, *Mimesis III*, pp. 109-129). A teoria dos efeitos cruzados da narrativa de ficção e da narrativa histórica constitui a peça-mestra dos dispositivos de refiguração do tempo em *Temps et Récit III*, cap. 5. A única questão autorizada, desde que se aceite como certa a diferença entre gêneros literários já constituídos, é a do “entrecruzamento da história e da ficção” no plano de refiguração efetiva do tempo vivido, sem considerar a mediação da memória. Esse entrecruzamento consiste no fato de que “a história e a ficção só concretizam cada uma sua respectiva intencionalidade quando recorrem à intencionalidade da outra” (*op. cit.*, p. 265). De um lado, pode-se falar em historização da ficção na medida em que a suspensão complacente da suspeição baseia-se numa neutralização dos traços “realistas” não só das narrativas históricas mais elaboradas, mas também das narrativas de vida mais espontâneas, assim como de todas as narrativas ligadas ao que se pode chamar de narrativas de conversação. Já o repetimos com Hannah Arendt, a narrativa diz o “quem” da ação; é a ação como modelo de efetividade que leva a narrativa para sua esfera própria; nesse sentido, narrar o que quer que seja é narrá-lo como se tivesse acontecido. O “como se efetivamente ocorrido” faz parte do senti-

O que chamávamos antigamente de “ficcionalização do discurso histórico” pode ser reformulado como entrecruzamento da legibilidade e da visibilidade no seio da representação historiadora. Surge então a tentação de procurar do lado dos efeitos retóricos evocados acima a chave desse imaginário de um novo gênero. Não chamamos de figuras os tropos que não só ornamentam como também articulam o discurso histórico com sua fase literária? A sugestão é boa, mas leva muito mais longe do que o previsto. De fato, o que tem que ser desdobrado, como no exame do avesso de uma tapeçaria, é precisamente o elo tecido entre legibilidade e visibilidade no nível da recepção do texto literário. De fato, a narrativa dá a entender e a ver. A dissociação dos dois efeitos emaranhados é facilitada quando se separam o enquadramento e o seqüenciamento, a estase descritiva e o avanço propriamente narrativo, ele mesmo precipitado pelo que a *Poética* de Aristóteles chama de peripécia, tratando-se em particular da reviravolta e dos efeitos violentos. O historiador conhece bem essa alternância⁴⁷: muitas vezes é por uma junção de quadros que ele descreve a situação em que se implanta o início de sua narração; é da mesma forma que pode terminar sua obra, a menos que resolva deixar as coisas em suspenso, como Thomas Mann perdendo deliberadamente de vista seu herói no fim de *A Montanha Mágica*: o historiador não fica alheio a essas estratégias de encerramento de narrativa que só adquirem sentido, aos olhos do leitor esclarecido, graças a um jogo hábil de frustração com suas expectativas habituais. Mas é com o retrato das personagens da narrativa, sejam narrativas de vida, narrativas de ficção ou narrativas históricas, que a visibilidade supera claramente a legibilidade. Ora, aí está uma tese constante deste livro: as personagens da narrativa são inseridas na intriga

do que atribuímos a toda narrativa; nesse nível, o sentido imanente é inseparável de uma referência externa, asseverada, negada ou suspensa; essa aderência da referência *ad extra* ao sentido até na ficção parece implicada pelo caráter posicional da asserção do passado na linguagem comum; algo que foi é afirmado ou negado; resulta daí que a narrativa de ficção mantém esse traço posicional na forma do quase. Quase-passados são os quase-acontecimentos e as quase-personagens das intrigas fictícias. Além disso, é graças a essa simulação de existência que a ficção pode explorar os aspectos da temporalidade vivida que a narrativa realista não atinge. As variações imaginativas sobre o tempo que explorava *Temps et Récit III* extraem sua força de exploração, de descoberta, de revelação, das estruturas profundas da experiência temporal; daí resulta o caráter de verossimilhança que Aristóteles associava às fábulas épicas ou trágicas. É graças a essa relação de verossimilhança que a narrativa de ficção está habilitada a detectar, na forma das variações imaginativas, as potencialidades não efetuadas do passado histórico. Por outro lado, produz-se um efeito de “ficcionalização da história”, atribuível à interferência do imaginário nesse aspecto: a construção dos aparelhos de medida do tempo (do *gnômôn* ao calendário e ao relógio) e de todos os instrumentos de datação do tempo histórico — um produto da imaginação científica; quanto a esses rastros que são os documentos de arquivo, eles só se tornam legíveis a partir de hipóteses interpretativas produzidas pelo que Collingwood chamava de imaginação histórica. Esbarrávamos, então, num fenômeno ao qual a presente análise vai voltar e que vai muito além das mediações imaginárias que acabamos de enumerar: a saber, o poder de “descrever” ligado à função propriamente representativa da imaginação histórica.

47 R. Koselleck, “Représentation, événement et structure”, in *Le Futur passé, op. cit.*, p. 133. Entre os problemas da representação (*Darstellung*), o autor distingue entre narrar (*erzählen*) e descrever (*beschreiben*), a estrutura ficando do lado da descrição e o acontecimento, do lado da narrativa. Cf. acima, pp. 235-238.

ao mesmo tempo em que o são também os acontecimentos que, juntos, constituem a história narrada. Com o retrato, distinto do fio da trama da narração, o par do legível e do visível desdobra-se nitidamente.

Ora, acontece que esse par dá lugar a trocas notáveis que são fontes de efeitos de sentidos comparáveis àqueles que se produzem entre narrativa de ficção e narrativa de história. Pode-se dizer alternadamente do amador de arte que ele lê uma pintura⁴⁸ e, do narrador, que ele pinta uma cena de batalha. Como são possíveis tais trocas? Será apenas quando a narrativa expõe um espaço, uma paisagem, lugares, ou quando se detém num rosto, numa postura, num porte, em que uma personagem se dá a ver por inteiro? Em resumo, só há legibilidade numa relação polar com a visibilidade — distinção que a superposição dos extremos não aboliria? Ou é preciso dizer que, em todos os casos, a narrativa coloca diante dos olhos, dá a ver? Já é o que sugere Aristóteles em suas observações sobre a metáfora em *Retórica III*. Investigando as “virtudes da *lexis*” (locução, elocução), o filósofo assevera que tal virtude consiste em “colocar sob os olhos” (III, 10, 1410 b 33). Esse poder da figura de colocar sob os olhos deve ser ligado a um poder mais fundamental que define o projeto retórico considerado em toda a sua abrangência, a saber, a “faculdade de descobrir especulativamente o que, em cada caso, pode ser próprio para persuadir” (1356 b 25-26 e 1356 a 19-20). O *pithanon*, o “persuasivo enquanto tal”, eis o tema recorrente da retórica. Certamente, persuasão não é sedução: e toda a ambição de Aristóteles terá sido estabilizar a retórica a meio caminho entre lógica e sofística, graças ao elo entre o persuasivo e o verossímil no sentido do provável (*to eikos*). Essa definição da retórica como *tekhnē* do discurso próprio para persuadir está na origem de todos os prestígios que o imaginário é suscetível de enxertar na visibilidade das figuras da linguagem⁴⁹.

Acicatados pela perplexidade dos grandes Antigos, reatamos o fio interrompido de nossas reflexões sobre a dialética de ausência e de presença iniciada no âmbito de uma história das representações sociais. Admitimos naquela ocasião que o funcionamento dessa dialética na prática representativa dos agentes sociais só é verdadeiramente esclarecido quando retomado e explicitado pelo próprio discurso do historiador representando-se a representação dos atores sociais. A representação-operação, ao nível da qual permaneceremos agora, não constituirá apenas um complemento do olhar da representação-objeto de história mas também um acréscimo, na medida em que a representação-operação pode ser tida como a fase reflexiva da representação-objeto.

48 Louis Marin, *Opacité de la peinture. Essais sur la représentation du Quattrocento*, Paris, Usher, 1989, pp. 251-266.

49 No próprio Aristóteles, um elo mais secreto se estabelece entre o poder da metáfora de pôr sob os olhos e o projeto de persuasão que anima a retórica, a saber, o poder da metáfora de “significar as coisas em ato” (III, 11, 1411 b 24-25). Ora, quando o discurso é mais apto a significar as coisas em ato? A resposta está na *Poética*, ciência da produção dos discursos: é quando o *muthos*, a fábula, a intriga, consegue produzir uma *mimesis*, uma imitação, uma representação dos “personagens como atuantes e em ato” (*Poética*, 1448 a 23). Uma ponte é assim lançada entre a visibilidade no discurso e a energia nas coisas humanas, entre a metáfora viva e a existência viva. — A expressão “pôr sob os olhos” fará um sucesso considerável, da retórica de Fontanier até a semiótica de Peirce, cf. *La Métaphore vive*, cap. 5, § 2, “Le moment iconique de la métaphore”, e § 6, “Icône et image”.

Proponho tomar aqui como guia os trabalhos que Louis Marin dedicou aos prestígios da imagem, tais como os vê lucidamente fomentados por bons escritores do século XVII para a glória do poder monárquico e de sua figura encarnada, o rei. Durante minha leitura do *Portrait du roi*⁵⁰ deixarei em suspenso a questão de saber se persiste alguma instrução, referente às relações entre justificação do poder e prestígios da imagem, para os cidadãos de uma democracia que acredita ter rompido com o elogio do rei, além do que se tornou para eles uma espécie de caso um tanto exótico.

Louis Marin enfatiza de pronto a força, o poder da imagem que substitui uma coisa presente em outro lugar. É a dimensão transitiva da imagem que é assim enfatizada no que se pode chamar de uma “teoria dos efeitos” que encontra em Pascal ecos fortíssimos. “O efeito-poder da representação é a própria representação” (*Le Portrait du roi*, p. 11). Tal efeito-poder encontra seu campo privilegiado de exercício na esfera política, na medida em que nela o poder é animado pelo desejo de absoluto. É a marca do absoluto depositada no poder que deixa, por assim dizer, o imaginário transtornado, levando-o para o lado do fantástico: à falta de infinito efetivo e substituindo-se a ele, “o absoluto imaginário do monarca”. O rei só é verdadeiramente rei, isto é, monarca, nas imagens que lhe conferem uma presença considerada real. Aqui, Louis Marin lança uma hipótese sedutora segundo a qual “o imaginário e o simbólico político do monarca absoluto” teriam reencontrado “o motivo eucarístico” cujo papel central fora mostrado no trabalho anterior do autor sobre a *Logique de Port-Royal*. O enunciado “este é o meu corpo” não governaria apenas toda a semiótica da proposição atributiva no plano lógico, como também o discurso do poder no plano político⁵¹.

A frase “o Estado sou eu” seria o equivalente político da frase de consagração da hóstia⁵². Só sabemos que essa “transposição” política é da ordem do “engodo”, na linha da “fantástica” evocada por Platão em *O Sofista*, na base de um discurso externo, irônico e crítico, que Louis Marin vê formulado nos famosos *Pensamentos* em que Pascal desmonta impiedosamente o jogo velado das trocas entre o discurso da força e o discurso da justiça. São, assim, instaurados e praticados três níveis de discurso: aquele implícito na representação que opera no cerne da prática social, aquele explícito da representação articulada pelo louvor do poder, aquele que revela o poder como representação e a representação como poder. Terá o terceiro discurso, que dá uma dimensão

50 Louis Marin, *Le Portrait du roi*, op. cit.

51 Louis Marin encontra uma base para sua exegese do discurso do poder no grande livro de Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, Princeton University Press, 1937; trad. fr., *Les Deux Corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989), que expõe a função de modelo jurídico e político desempenhada pela teologia católica do *corpus mysticum* na elaboração da teoria da realeza, da coroa e da dignidade reais. Se apenas o corpo físico do rei morre, permanecendo o seu corpo místico, é porque, sob a égide da teologia do sacramento, a instituição monárquica baseia-se na “repetição de um mistério sagrado do signo e do segredo” (*Le Portrait du roi*, op. cit., p. 14).

52 Louis Marin fala aqui de “paródia da Eucaristia”: “a intransponível fronteira” entre “os símbolos eucarísticos de Jesus Cristo” e “os signos políticos do monarca” (*Le Portrait du roi*, op. cit., p. 18) foi transposta pelo desejo de absoluto do poder, mediante “a representação fantástica do monarca absoluto em seu retrato” (*ibid.*).

antropológica ao jogo da representação e do poder, a virtude de pôr em movimento outra investigação que versaria sobre um jogo comparável que prossegue além da queda da monarquia, em novas projeções do poder do rei? Tal é a pergunta que por enquanto manteremos em suspenso.

Seja qual for a natureza dessas ressonâncias políticas da teologia da transubstanciação e do caráter de desvio potencialmente blasfematório da operação, é notável que o discurso do poder, quando explicitado no plano da representação historiadora, assuma simultaneamente as duas formas da narrativa, evocador de ausência, e do ícone, portador de presença real. Mas, tomadas juntas, ausência e presença produzem a representação como poder “no fantasma de um corpo real, de um retrato do príncipe chamado de monarca absoluto”. “De um lado, portanto, um ícone que é a presença real e viva do monarca, do outro uma narrativa que é seu túmulo que subsiste para sempre”⁵³. Louis Marin propõe duas ilustrações desse duplo funcionamento da representação do poder. Uma primeira vez, com o comentário do “Projet de l’histoire de Louis XIV” endereçado a Colbert pelo historiador de corte Pellisson-Fontanier⁵⁴, é a legibilidade da narrativa que gera a visibilidade em um quase-“retratar”. Uma segunda vez, com o tratamento como “hóstia real” de “a medalha histórica” cunhada à efígie de Luís XIV⁵⁵, é a visibilidade do retrato que engendra a legibilidade de um quase-recitativo da glória.

O “Projet de l’histoire de Louis XIV” é de fato um texto extraordinário, no sentido em que expõe aos olhos do leitor os estratagemas da história ainda a ser escrita, no intuito, mal dissimulado, de fazer cair por sua vez em sua armadilha, que é apenas a outorga de uma subvenção real, o destinatário último da escrita, a saber, o rei. Assim posto a nu, o estratagema da escrita da história reduz-se ao uso ardiloso dos prestígios da imagem a serviço do louvor. Outra retórica diferente da das figuras é aqui mobilizada, a retórica de origem aristotélica dos três gêneros do discurso público: gênero judiciário que rege as advocacias, gênero deliberativo que impera na decisão política, gênero epidíctico (também chamado de demonstrativo) ilustrado pelos louvores e pelas reprovações, a oração fúnebre constituindo sua mais eloqüente expressão. Tal classificação, mais regrada pela distinção entre os destinatários do discurso do que pela diferença dos procedimentos de estilo, retoma vigorosamente a exploração regrada do discurso de elogio que, na época do poder monárquico absoluto, ocupa o lugar desmedido que o abafamento do gênero deliberativo, relegado ao segredo do gabinete do rei, deixa vago. Ora, a que se destina o louvor, na ordem do poder político? À grandeza, e ao brilho dessa grandeza que é a glória. É ao serviço da grandeza e da glória que são dispensados os prestígios da imagem invocados pelo “Projet de l’histoire de

53 Os lógicos de Port-Royal forneceram um instrumento analítico para distinguir a narrativa do ícone ao examinar em *L’Art de penser* (II, IV) o enunciado “O retrato de César, é César”, e ao exemplificar por mapas e retratos a definição do signo como representação fundamentando o direito de dar ao signo o nome da coisa significada (I, IV) (*Le Portrait du roi, op. cit.*, p. 16).

54 “Le récit du roi ou comment écrire l’histoire”, *ibid.*, pp. 49-107.

55 “L’hôte royale: la médaille historique”, *ibid.*, pp. 147-168.

Louis XIV". A astúcia do historiador em oferta de serviços é primeiramente antecipar a forma como se pensa um poder que se quer absoluto: "Qual é a fantasmática na qual e pela qual se racionaliza a política desse desejo? Qual é o imaginário do absolutismo e o papel e a função da historiografia na constituição dessa fantasmática e na construção desse imaginário?" (*op. cit.*, p. 59.) O argumento da armadilha, com licença da palavra, cabe inteiramente na frase proferida pelo turibulário: "É preciso louvar o rei em toda parte, mas por assim dizer sem louvor, por uma narrativa de tudo o que o vimos fazer, dizer e pensar..." O ardil funciona se o louvador conseguir "arrancar [os epítetos e louvores que o rei merece] da boca do leitor pelas próprias coisas". Não cabe ao escritor dizer a grandeza e a glória: cabe ao leitor, sob a hábil condução da narrativa. Devem também ser contados entre os recursos narrativos assim mobilizados em vista do efeito de louvor o enquadramento do campo de forças, a abreviação na narrativa das façanhas, a *brevitas*, cara a Tácito, fazendo as vezes de lítotes, a pintura dos atores e das cenas, e todos os simulacros de presença suscetíveis de suscitar o prazer de leitura. Um lugar de honra deve ser atribuído à hipotipose narrativa, essa "descrição animada e marcante" (*Robert*) que, mais do que qualquer outro procedimento retórico, coloca sob os olhos⁵⁶ e erige, assim, a personagem, o acontecimento, a cena em exemplos instrutivos: "Tudo de grande que [a história] encontra, coloca-o sob uma luz mais bonita com um estilo mais nobre, mais composto, que contém muito em pouco espaço e onde não há palavras perdidas". Assim se exprime Pascal sob o título de "Razão dos efeitos" (*Pensamentos*, maço V, citado in *Le Portrait du roi*, p. 100). A preocupação de mostrar contando é ainda mais marcante no *Éloge historique du Roi sur ses conquêtes depuis l'année 1672 jusqu'en 1678*, de Racine e Boileau. Louis Marin destaca estas frases eloqüentes: "Algumas pessoas mais particularmente zelosas de sua glória quiseram ter em seu gabinete um resumo em quadros das maiores ações desse príncipe, o que deu ensejo a esse opúsculo que encerra tantas maravilhas em pouquíssimo espaço, para colocar-lhes a cada instante sob os olhos o que vem a ser a mais cara ocupação de seu pensamento" (*op. cit.*, p. 148). A grandeza do monarca salta aos olhos, uma vez que a estratégia da narrativa consegue deixá-lo parecido com o arqui-ator da gesta.

Tal é resumidamente o ardil historiador, digno da *mētis* dos gregos descrita por Jean-Pierre Vernant: consiste na dissimulação do próprio projeto de panegírico que, tal qual o recalcado, deve retornar pela boca do leitor. Pode-se então falar em "simulação historiadora" (*op. cit.*, p. 191) para dizer esse poder da representação "de que o absoluto precisa para se constituir de forma absoluta" (*op. cit.*, p. 91), poder dirigido para a extorsão do panegírico no momento da leitura. O surpreendente é que o autor do projeto de história tenha ousado desmontar a armadilha ao enunciá-lo — para deleite do historiógrafo contemporâneo. A questão será para nós saber se, com o fim da monarquia de Ancien Régime e a transferência para o povo da soberania e de seus atributos, a historiografia pôde eliminar da representação qualquer vestígio do discurs-

56 A expressão "pôr sob os olhos", que vem diretamente da *Retórica* de Aristóteles, é aplicada por Fontanier à hipotipose, que, observa L. Marin, leva ao auge o estilo de narração ao anulá-lo na ficção de uma presença "sob os olhos" (*ibid.*, p. 148).

so de louvor. Será perguntar ao mesmo tempo se a categoria de grandeza e a de glória, que lhe é conexa, podem desaparecer sem deixar vestígios do horizonte da história do poder. Estava reservado apenas à “maneira absolutista de escrever a história absoluta do absolutismo” (*op. cit.*, p. 107) extrair da legibilidade da narrativa a visibilidade de uma descrição narrativa que conseguiria “pintar mais do que contar, fazer ver à imaginação tudo o que se põe no papel”, segundo o desejo com o qual conclui o autor do “Projet de l’histoire de Louis XIV”? A democracia moderna pôs fim ao elogio do rei e à fantasmática a serviço deste elogio⁵⁷?

A relação entre legibilidade e visibilidade é alterada no retrato do rei em medalha. Ou melhor, é a troca entre legibilidade e visibilidade que provém do pólo inverso. Louis Marin pode dizer no início do seu estudo sobre “L’hostie royale: la médaille historique”: “Narrar a história do rei em um relato é fazer com que seja vista. Mostrar a história do rei em seu ícone é fazer com que seja narrada” (*op. cit.*, p. 147). Um quiasma se estabelece fazendo com que o quadro narre e a narrativa mostre, cada modo de representação encontrando seu efeito mais específico, mais peculiar, no campo do outro. Por outro lado, diz-se que se lê um quadro pintado. A medalha é o procedimento mais notável de representação icônica capaz de simular a visibilidade e, ainda por cima, a legibilidade, pelo muito que ela dá a narrar ao dar a ver. Diferentemente da iluminura que ilustra um texto, ou até da tapeçaria que quase sempre representa apenas um instante de história, a medalha é um retrato que, como a hipotipose, oferece um resumo em forma de quadro. Ao dar a ver o retrato do rei numa inscrição específica, uma gravura no metal, a medalha retrata, pela virtude do ouro e de seu brilho, o esplendor da glória. Além disso, a medalha, assim como uma moeda, pode ser mostrada, tocada, trocada. Mas sobretudo, graças à dureza e à durabilidade do metal, fundamenta uma permanência de memória, ao transformar o brilho passageiro da façanha em glória perpétua. Uma escala com a narrativa é garantida pela divisa inscrita no anverso da figura do rei marcada em sua efígie e em seu nome; ela garante a exemplaridade potencialmente universal das virtudes gravadas no ouro. No centro resplandece o nome. O louvor chega ao nome através de façanhas e virtudes. Foi assim que a medalha histórica pôde em sua época ser chamada de monumento, assim como os sepulcros funerários que avisam e admoestam todos aqueles que estiveram ausentes do local e do tempo sobre o acontecimento rememorado. A medalha histórica do rei foi por excelência “o signo monumental do poder político absoluto na infinidade de sua representação” (*op. cit.*, p. 150).

57 Exceto Pascal, que evocaremos mais adiante, o Grande Século não parece ter levado a autocrítica além de frágeis distinções entre o elogio e a bajulação: será que o elogio se diferencia da bajulação apenas pela moderação, pela reserva, pela preterição (“louvai o Rei em toda parte, mas por assim dizer sem louvor”), levando-se em conta a autorização dada pela instituição eclesiástica ou política? O bajulador deve ainda ser um parasita, como sugere a máxima de a Fontaine na fábula *O Corvo e a Raposa*? Seria preciso reler o famoso texto da *Fenomenologia do espírito* de Hegel sobre a bajulação, como recomenda L. Marin, “Les tactiques du renard” (*Le trait du roi*, *op. cit.*, pp. 117-129); acrescentaria de bom grado aqui as páginas que Norbert Elias dedica ao cortesão em *La Société de cour*.

Encerrou-se o tempo da medalha, pelo menos no Ocidente, com a queda da monarquia absoluta? Desapareceu com o do elogio contido na narrativa do rei? Sem dúvida sim, se a ênfase recair na conotação teológica que autoriza a chamar a medalha de “hóstia real”, “hóstia sacramental do poder de Estado” (*op. cit.*, p. 164). Talvez não, se conferirmos à temática da grandeza a permanência por assim dizer transistórica que lhe permitiria sobreviver à glória defunta do monarca absoluto. Um pouco de brilho, um pouco de glória não continuam a aureolar a figura contemporânea do príncipe, mesmo quando seu retrato se reduz à dimensão de um selo postal? Mas as medalhas tampouco estão faltando em toda parte e em todos os tempos...

Dissemos que a representação narrativa e iconográfica operada pela história trazia à luz do dia a representação praticada pelos atores sociais. Mas o que traz à luz do dia as estratégias da representação, quando estas são ditas fomentadas por um imaginário fantasmático e denunciadas como simulacros? Quem está falando aí?

A resposta de Louis Marin em *Le Portrait du roi* é impressionante. É nos *Pensamentos* de Pascal, que tratam da força e da justiça, que o leitor vê desmontados os prestígios da imaginação. Não é mais então no plano da operação historiográfica que o pensador dos *Pensamentos* exerce sua lucidez, mas no de uma antropologia filosófica cujas proposições fazem abstração de toda localização no espaço geográfico e no tempo histórico, embora fosse lícito, para um discurso de grau ainda superior, o de uma história das idéias, considerar como datado e situado este ou aquele pensamento. Mas não é assim que os *Pensamentos* pedem para ser lidos: o pacto com o leitor é aqui o da veracidade frente à dissimulação⁵⁸. O que os famosos *Pensamentos*, tratando das relações entre a força e a justiça, trazem à baila, são os “efeitos” do imaginário que resume a expressão ainda não evocada de levar a crer. Tal “efeito” é um efeito de sentido na medida em que é um efeito de força. Duas proposições são articuladas por Louis Marin:

1. “O discurso é o modo de existência de um imaginário da força, imaginário cujo nome é poder.”

2. “O poder é o imaginário da força quando ela se enuncia como discurso de justiça” (*op. cit.*, p. 23).

De um lado, portanto, a força torna-se poder ao adotar o discurso da justiça, do outro, o discurso da justiça torna-se poder ao substituir os efeitos da força. Tudo se

58 Essa relação crítica de segundo grau entre o simples relatório dos procedimentos do elogio crítica pascaliana da imaginação é apresentada na introdução ao *Portrait du roi* como a revelação de um “contramodelo” (*op. cit.*, p. 8) em relação à teoria da linguagem dos Senhores de Port-à qual o autor dedicara uma obra anterior intitulada *La Critique du discours. Études sur la “de Port-Royal” et les “Pensées” de Pascal*, *op. cit.* De fato, caracterizou-se como desvio o uso do modelo teológico da Eucaristia, no qual Louis Marin vê convergir a semiótica da prop a teologia do sacramento.

trava na relação circular entre substituir e ser considerado como... É o círculo do fazer acreditar. Aqui, o imaginário não designa mais a simples visibilidade do ícone que coloca sob os olhos os acontecimentos e as personagens da narração, mas também uma potência discursiva.

Não se trata de empreender aqui uma exegese dos fragmentos que sugerem seriar as três palavras mestras “força”, “justiça”, “imaginação”, como se fosse autorizado um único percurso: ora são comentadas separadamente, ora em pares, nunca as três juntas. É, portanto, uma interpretação, aliás altamente plausível, que Louis Marin propõe nas páginas magníficas que constituem a “abertura” da obra com o título “O rei ou a força justificada. Comentários pascalianos”. A reunião e a seriação de declarações tiradas dos *Fragmentos* são abertamente orientadas pela preocupação de dismantlar as estratégias da imaginação do poder. “É preciso ter um pensamento por trás e julgar tudo por aí, falando, entretanto, como o povo” (Lafuma, fragmento 91). Apenas o par força/justiça é estabelecido pelo texto, podendo-se colocar como sedimento a famosa asserção: “Sendo impossível impor a obediência à justiça, foi imposta como justa a obediência à força. Sendo impossível fortalecer a justiça, justificou-se a força, a fim de que o justo e o forte ficassem juntos e reinasse a paz, que é o bem soberano” (fragmento 81). A justificação da força pode ser tida como a proposição pivô de toda uma montagem em que são revelados sucessivamente os títulos do justo a ser seguido e os da força a ser obedecida, depois a inversão das aparentes simetrias da força e da justiça: “A justiça sem força é contradita, pois sempre há malvados: a força sem a justiça é acusada”. Deixa-se em suspenso a questão de saber o que seria sua reconciliação: “Portanto, é preciso colocar juntas...” Só importa para nosso propósito o discurso de autojustificação da força. Nesse ponto crítico é lícito inserir o não menos famoso fragmento sobre a imaginação⁵⁹. Que, falando de “essa amante de erro e de falsidade”, de “essa soberba potência inimiga da razão” (fragmento 81), Pascal tivesse explicitamente em vista os efeitos de poder político, continua discutível: o discurso de filosofia antropológica é colocado sob a égide de conceitos de maior alcance, tais como miséria e vaidade. Todavia, tomados em conjunto, os fragmentos 44, 87, 828 autorizam, entre várias leituras possíveis, o tratamento do imaginário como operador do processo de justificação da força: de fato, a própria imaginação é uma potência — “soberba potência”; “ela leva a acreditar, a duvidar, a negar a razão”; “ela dispensa a reputação, que confere respeito e veneração às pessoas, às obras, às leis, aos grandes”. Outros efeitos: “a afeição ou o ódio mudam a face da justiça”; e ainda: “a imaginação dispõe de tudo; faz a beleza, a justiça e a felicidade que é o todo do mundo”. Qual outra potência além da imaginação poderia revestir de prestígio juizes, médicos, pregadores? O mais elo-

59 Ao comentar o trecho irônico do fragmento 185: “Quanto mais braços, mais força. Ser corajoso é mostrar sua força”, Louis Marin introduz a interessante noção de “mais-valia”, mais exatamente de mais-valia significante, que eu também testara em *L’Idéologie et l’Utopie*, em contexto vizinho, a saber, a teoria da dominação de Max Weber e sua tipologia das crenças legitimadoras. Eu comparara o que era dito então da crença como “excedente” próprio da idéia de mais-valia na ordem simbólica.

qüente de todos os *Fragmentos*, a meu ver, é aquele, entre os papéis não classificados na Série XXXI, que confronta numa pungente síntese as “cordas de necessidade” e as “cordas de imaginação”: “As cordas que ligam o respeito de uns para com os outros são geralmente cordas de necessidade; pois é preciso que haja diferentes graus, já que todos os homens querem dominar e nem todos o podem, mas alguns sim. [...] E é aí que a imaginação começa a desempenhar seu papel. Até então, foi a força pura que o fez. Aqui, é a força que se limita pela imaginação a um único partido, na França o dos fidalgos, na Suíça o dos plebeus, etc. Ora, essas cordas que ligam, portanto, o respeito a este e aquele em particular são cordas de imaginação” (fragmento 828). Neste ponto, o discurso pascaliano é verdadeiramente o discurso de acusação da força sem justiça; atinge verdadeiramente a “tirania” no poder dos grandes; mas se atinge a vaidade do poder, é porque visa além do político⁶⁰.

Até onde a epistemologia crítica da operação historiográfica está habilitada a avançar nessa pista para a qual a levam os “comentários pascalianos” de Louis Marin? Não muito longe de sua área de competência, mesmo se esta for estendida à ordem das representações ligadas à prática social. Bastante longe, entretanto, se for preciso encontrar na dimensão suprapolítica do discurso antropológico um motivo, um incentivo, um apoio, na hora de perguntar se outras figuras do poder além da do rei absoluto são suscetíveis de receber uma iluminação, ainda que lateral, com a extensão da problemática da representação do poder que a antropologia pascaliana possibilita.

Ao longo de nossa reflexão deitamos várias pedras angulares neste caminho que, sem deixar as representações do poder, conduz às paragens de configurações políticas pós-absolutistas em que outros prestígios da imagem são suscetíveis de se exercer, a menos que sejam os mesmos com outra roupagem.

Uma palavra pode cristalizar o ponto da interrogação: a palavra “grandeza”. De fato, ela pertence aos dois registros do político e do antropológico; ademais, está ligada à problemática da representação através do modo retórico do louvor. Voltemos uma última vez a Pascal. Por um lado, a grandeza pertence à mesma constelação que a miséria, da qual é o pólo oposto na ordem das contrariedades e da desproporção do homem, e que a vaidade que a inclina para a miséria: “A grandeza do homem é grande na medida em que ele se sabe miserável; uma árvore não se sabe miserável. Portanto, saber (-se) miserável é ser miserável, mas saber que se é miserável é ser grande” (fragmento 114). Por outro lado, a grandeza está ligada ao político: “São exatamente essas misérias todas que provam sua grandeza. São misérias de grão-senhor. Misérias de um rei desposuído” (fragmento 116). Pascal insiste: “Pois quem se sente infeliz por não

60 Por isso não se deve separar o discurso da imaginação daquele do costume, nem tampouco daquele da loucura — o “respeito e o terror” (fragmento 25) fazendo a ponte entre o discurso da “fraqueza” e o discurso da “força justificada”. De forma que o próprio tema da imaginação não esgota todos os seus efeitos de força e seus efeitos de sentido no político. A idéia de lei também se mantém nessa articulação: “A lei é lei e nada mais. O costume faz toda a equidade pela única razão de que é recebido, este é o fundamento místico de sua autoridade” (fragmento 108).

ser rei a não ser um rei despossuído” (fragmento 117). Ora, a figura do rei despossuído não é apenas passageira: em geral, o homem pode ser visto como um rei despossuído. Ora, é esse rei despossuído que, numa surpreendente fábula destinada ao jovem príncipe, Pascal vê “jogado pela tempestade numa ilha desconhecida, cujos habitantes tinham dificuldade para encontrar o rei que estava perdido”. Eis que esse homem, que por acaso se parece com o rei perdido, é “confundido com ele, reconhecido nessa qualidade por todo o povo”. E o que ele fez? “Aceitou todo o respeito que lhe quisessem dar e deixou que o tratassem como rei”⁶¹. Portanto, o que faz o rei é um “efeito de retrato”, um “efeito de representação”. E é por sua vez a imagem, dedicada ao príncipe, desse “náufrago rei”, convertido no “usurpador legítimo”, que dá sua força de instrução à epístola. Nessa imagem, juntam-se o político e o antropológico. Ao mesmo tempo, desvenda-se o segredo das representações em simulação que sustentam essas grandezas carnavais às quais pertencem o rei e todos aqueles que são chamados ou se chamam de grandes.

Se a grandeza pode assim pertencer aos dois registros do antropológico (o “homem”) e do político (o “rei”), é porque encerra em seu princípio (em sua verdade conhecida, como todos os princípios, “não apenas pela razão como também pelo coração”, fragmento 110) uma regra de dispersão e de hierarquia. É conhecido o famoso fragmento sobre as “ordens de grandeza”: grandezas de carne, grandezas de espírito, grandezas de caridade (fragmento 308). Cada grandeza tem seu grau de visibilidade, seu lustro, seu brilho; os reis juntam-se aos ricos e aos capitães entre as “grandezas carnavais”⁶².

Dessas considerações surge a questão com a qual encerro nossa investigação sobre os prestígios da imagem emaranhados com a representação historiadora. O que sobrou do tema da grandeza na narração do poder após o apagamento da figura do rei absoluto? Ora, questionar-se sobre a possível perenidade do tema do poder é ao mesmo tempo questionar-se sobre a persistência da retórica do louvor que é seu correlato literário, com seu séqüito de imagens prestigiosas. Teria a grandeza abandonado o campo político? E devem e podem os historiadores renunciar ao discurso de elogio e às suas pompas?

À primeira pergunta, respondo com duas observações que deixo numa ordem dispersa, tamanha é a minha preocupação em não tratar como se o dominasse um problema de filosofia política que, além do mais, ultrapassa a competência de uma epistemologia da operação histórica. Todavia, a questão não pode ser evitada na medida em que o Estado-nação permanece o pólo organizador dos referentes comuns do

61 Segundo um dos *Discours sur la condition des grands de Pascal*, um grande é um proprietário de bens, “um rico cujo ter determina o ser” (*Le Portrait du roi*, *op. cit.*, p. 265).

62 Louis Marin ficou tão fascinado por essa “imagem” do náufrago rei que a usou para concluir *Le Portrait du roi*, em posição simétrica em relação aos “Fragments des *Pensées* sur la force et la justice” que fazem a abertura da obra. Além disso, o autor voltou ao tema em *Des pouvoirs de l’image*, *op. cit.*, glosas VI, “Le portrait du roi naufragé”, pp. 186-195.

discurso histórico, na falta de acesso a um ponto de vista cosmopolita. Para continuar a ser esse pólo organizador, o Estado-nação não deve continuar sendo celebrado como grandeza? Essa reformulação da pergunta suscita minha primeira observação. Tomo-a emprestada à filosofia hegeliana do Estado nos *Princípios da Filosofia do Direito*. Ao questionar-se sobre o poder do príncipe (§ 275), Hegel distingue nele três elementos que competem à constituição enquanto totalidade racional: à universalidade da constituição e das leis, e ao processo da deliberação, vem juntar-se “o momento da decisão suprema como determinação de si”; nele reside “o princípio distintivo do poder do príncipe” (*ibid.*). Esse momento é encarnado num indivíduo que, no regime monárquico, é destinado à dignidade de monarca pelo nascimento. Por mais contingente que seja esse momento, contingência assumida pelo direito hereditário, ele é irredutivelmente constitutivo da soberania estatal. Objetar-se-á que o pensamento político de Hegel não saiu do orbe do princípio monárquico e, nesse sentido, do espaço do absoluto político, a despeito das simpatias do pensador pela monarquia liberal. Mas Hegel já é o pensador do Estado moderno pós-revolucionário, isto é, constitucional, por contraste com o Estado aristocrático. É dentro desses limites que se coloca a questão de saber se em regime constitucional o político pode ser isento do momento da decisão suprema e, para resumir, escapar totalmente da personalização do poder. A história contemporânea parece ratificar tal suspeita. Éric Weil, em sua *Filosofia Política*, propõe um quadro sensato para o debate. Ele define o Estado em termos formais: “O Estado é a organização de uma comunidade histórica. Organizada em Estado, a comunidade é capaz de tomar decisões” (Prop. 31). É no trajeto da tomada de decisão, no âmbito da Constituição, com o apoio da administração no estágio da deliberação e da execução, e a escala do Parlamento na discussão e instauração das leis, que se coloca *in fine* o problema do exercício da autoridade política, em particular nas situações trágicas em que a existência física e a integridade moral do Estado correm perigo. É então que se revela o verdadeiro homem de Estado. Com essa noção de homem de Estado, em pleno sistema constitucional, retorna a questão hegeliana do príncipe enquanto encarnação *hic et nunc* do “momento da decisão suprema como determinação de si”. Tal momento também é o da grandeza.

Objetar-se-á ainda que, por trás da figura do homem de Estado, reintroduzimos sorrateiramente o retrato do rei? Apresentarei então minha segunda observação, que redistribuirá as figuras da grandeza num espaço social mais amplo, digno, por sua amplitude, da consideração pascaliana sobre a pluralidade das ordens de grandeza. Foi possível, na última década do século XX, que um livro fosse subintitulado “Les économies de la grandeur”⁶³, tendo aberto um novo caminho à idéia de grandeza ligada não à de poder político mas àquela mais abrangente de justificação, de pedido de justiça. É em situações de disputas que as provas de qualificação envolvendo a avaliação das pessoas recorrem a estratégias argumentativas destinadas a justificar sua ação ou a

63 Luc Boltanski e Laurent Thévenot, *De la justification: les économies de la grandeur*, op. cit.; cf. minha análise desta obra, acima, pp. 232-233.

sustentar as críticas no meio das desavenças. O que é notável não é apenas que a idéia de grandeza faça sua reentrada na sociologia da ação e, portanto, também na história das representações, mas que volte sob a forma do plural. Existem economias da grandeza. São ditas grandezas as formas legítimas do bem comum em situações típicas de desavenças a partir do momento em que são legitimadas por argumentações típicas. Pouco importa aqui de que forma são selecionadas as argumentações, na base de que texto canônico da filosofia política: sua irredutível pluralidade torna a grandeza diferente dependendo de se as provas de qualificação acontecem na cidade inspirada, na cidade doméstica, na cidade da opinião, na cidade cívica ou na cidade industrial. Para nosso propósito, o importante é que a grandeza seja levada em conta pela filosofia prática e nas ciências humanas associada à idéia de justificação como um dos regimes de apreensão do bem comum no âmago do ser-com-os-outros. Trata-se ainda de fato de “formas políticas da grandeza” (*Le Portrait du roi*, p. 107 e seg.), mas numa acepção tão ampla do termo “política” que o prestígio do rei em seu retrato se encontra totalmente exorcizado pela substituição da figura do rei pela das pessoas e de suas pretensões à justiça. A volta do tema da grandeza fica ainda mais surpreendente.

Essa dupla resistência do tema da grandeza à eliminação numa filosofia política centrada ora no Estado, ora na importância dada a ela por uma sociologia da ação justificada autoriza a fazer a pergunta que vem coroar nossa investigação sobre os prestígios da imagem no elogio da grandeza. Se o tema da grandeza é inexpugnável, será o caso também da retórica do elogio, que, na época da monarquia absoluta, estendeu-se sem pudor a ponto de ultrapassar a linha tênue que diferencia o elogio da bajulação? A essa pergunta indiscreta não poderia escapar a escrita da história marcada pelos “grandes” nomes de Ranke e Michelet. É verdade que é para não julgar, portanto, considerar grandes ou não, as ações do passado que Ranke declara limitar-se aos acontecimentos “tais como ocorreram de fato”. Tal princípio, no qual estamos inclinados a ler uma pretensão de fidelidade, foi sobretudo a expressão de uma reserva, de um recuo para fora da região das preferências subjetivas e de uma renúncia ao elogio seletivo. Mas o elogio não se refugia na confissão que se lê em *Nachlass*: “Cada época está sob (*unter*) Deus e seu valor não depende do que a antecede, mas de sua própria existência, em seu próprio *self*. [...] Todas as gerações da humanidade são igualmente justificadas aos olhos de Deus: é assim que a história deve ver as coisas.”⁶⁴ As idéias de época e de geração são mais difusas do que as de individualidades históricas, mas constituem unidades de sentido às quais se dedica o apreço do historiador, a justificação aos olhos de Deus vindo apor o selo da teologia na descrição do elogio.

O caso de Michelet é ainda mais surpreendente: poucos historiadores deram asas com tanta liberdade e júbilo à admiração pelas grandes figuras daqueles que fizeram a França. A própria França nunca mereceu tanto ser chamada pelo nome próprio como

64 L. Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, ed. M. Herrfeld, p. 30. Citado por Léonard Krieger, *The Meaning of History*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1977, p. 6. Em *English History*, Ranke quis “apagar seu próprio *self* [...] deixar que as coisas falem e que apareçam as poderosas (*mighty*) forças que surgiram ao longo dos séculos” (*ibid.*, p. 5).

nos sucessivos prefácios da *História da França*⁶⁵. Os historiadores da Revolução Francesa, de Guizot a Furet, teriam saído do círculo do elogio? E será que basta não ser turibulário declarado para ser isento⁶⁶? O discreto charme do Estado-nação, pivô comum à época moderna da história que se faz e da história que se narra, não é a mola de um elogio contido que, sem qualquer artimanha, repete a estratégia confessa do “*Projet de l’histoire de Louis XIV*”: “É preciso elogiar o rei sempre, mas por assim dizer sem louvor, por uma narração de tudo o que o vimos fazer, dizer e pensar...”? E não perdura o mesmo desejo “de arrancar [os qualificativos e os louvores magníficos que o rei merece] da boca do leitor pelas próprias coisas”?

A pergunta parecerá menos incongruente se, no lugar do elogio, usarmos a reprovação, seu oposto na classe dos discursos epidícticos, segundo a classificação recebida da retórica dos Antigos. Não foi a reprovação extrema, sob a lítotes do inaceitável, que cobriu de infâmia a “solução final” e suscitou acima nossas reflexões sobre os “limites da representação”? Os acontecimentos “nos limites” evocados então não ocupam em nosso próprio discurso o pólo oposto àquele dos signos da grandeza à qual se destina o elogio? De fato, é desconcertante a simetria que opõe a reprovação absoluta imposta pela consciência moral à política dos nazistas e o elogio absoluto endereçado por seus súditos ao rei em seu retrato...

IV. Representância

Este último parágrafo quer ser ao mesmo tempo a recapitulação do caminho percorrido no capítulo “Representação historiadora” e a abertura de uma questão que ultrapassa os recursos da epistemologia da historiografia e se mantém no limiar de uma ontologia da existência em história; a esta reservo o vocábulo de condição histórica.

65 Jules Michelet escreve em *Histoire de France*, prefácio de 1869: “Naqueles dias memoráveis, fez-se uma grande luz e vislumbrei a França. [...] Fui o primeiro a vê-la como uma alma e como uma pessoa...”.

66 Fernand Braudel faz eco a Michelet já na primeira página de *L’Identité de la France* (Paris, Flammarion, 1990, reed., 2000): “Digo isso de uma vez por todas: amo a França com a mesma paixão, exigente e complicada, que Jules Michelet. Sem distinguir entre suas virtudes e seus defeitos, entre o que prefiro e o que aceito mais dificilmente. Mas tal paixão interferirá pouco nas páginas desta obra. Mantê-la-ei cuidadosamente à distância, pode ser que ela use de artimanha comigo, que me surpreenda, por isso vou vigiá-la de perto” (p. 9). Pierre Nora não fica atrás de Michelet e Braudel em *Les Lieux de mémoire*, principalmente na terceira série *Les France*. Rebatendo a acusação de nacionalismo, coloca sob o quase-nome próprio da “francidade” o único organismo que constituem juntas em forma de trindade laica *A República, A Nação, As França*, e acrescenta, fingindo questionar: “Já repararam que todas as grandes histórias da França, de Étienne Pasquier no século XVI a Michelet, de Michelet a Lavis e a Braudel, começam ou acabam com uma declaração de amor à França, uma profissão de fé? Amor, fé, são palavras que evitei com cuidado, para substituí-las por aquelas exigidas pela época e pelo ponto de vista etnológico” (“La nation sans nationalisme”, in *Espaces Temps, Les Cahiers*, n° 59-60-61, 1995, p. 69).

A palavra “representância” condensa em si todas as expectativas, todas as exigências e todas as aporias ligadas ao que também é chamado de intenção ou intencionalidade historiadora: designa a expectativa ligada ao conhecimento histórico das construções que constituem reconstruções do curso passado dos acontecimentos. Introduzimos acima essa relação sob a feição de um pacto entre o escritor e o leitor. Diferentemente do pacto entre um autor e um leitor de ficção que se baseia na dupla convenção de suspender a expectativa de qualquer descrição de um real extralingüístico e, em contrapartida, reter o interesse do leitor, o autor e o leitor de um texto histórico convencionam que se tratará de situações, acontecimentos, encadeamentos, personagens que existiram realmente anteriormente, isto é, antes que tenham sido relatados, o interesse ou o prazer de leitura resultando como que por acréscimo. A pergunta agora colocada visa a saber se, como e em que medida o historiador satisfaz à expectativa e à promessa subscritas nesse pacto.

Gostaria de enfatizar duas respostas complementares. Primeira resposta: a suspeita de que a promessa não foi nem podia ser cumprida está em seu apogeu na fase da representação, no momento em que, paradoxalmente, o historiador parecia mais bem equipado para honrar a intenção de representar o passado: tal intenção não era a alma de todas as operações postas sob o título da representação historiadora? A segunda resposta é que a réplica à suspeita de traição não reside no momento único da representação literária, mas sim em sua articulação com os dois momentos anteriores de explicação/compreensão e de documentação, e, aprofundando a busca, na articulação da história com a memória.

De fato, a expectativa parecia atingir seu auge, quanto à capacidade da historiografia para cumprir o pacto de leitura, com a fase da representação historiadora. A representação quer ser representação de... Se as construções da fase da explicação/compreensão visam constituir re-construções do passado, tal intenção parece dita e mostrada na fase representativa: não é ao narrar, ao submeter a narrativa às formas de um estilo, e, para coroar tudo, ao colocar sob os olhos, que se ratifica, ou, para retomar uma expressão de Roger Chartier, que se dá crédito ao discurso histórico⁶⁷? Pode-se dizer que sim. O que eu chamava em *Tempo e Narrativa* de a “convicção robusta” que anima o trabalho do historiador é ela própria também levada aos olhos do leitor pela escrita literária que, pelas três vias percorridas sucessivamente do narrativo, do retórico e do imaginativo, ao mesmo tempo assina e cumpre o contrato. Como a intencionalidade histórica não estaria em seu apogeu com modalidades de escrita que não se limitam a dar uma roupagem lingüística a uma inteligência do passado que já estaria toda constituída e toda armada antes de investir-se em formas literárias? Com efeito, as coisas seriam mais simples se a forma escriturária da historiografia não contribuísse com seu valor cognitivo, se a explicação/compreensão fosse completa antes de ser comunicada pelo escrito a um público de leitores. Mas, agora que já desistimos de considerar a expressão como uma roupa neutra e transparente colocada sobre uma

67 R. Chartier, “L’histoire entre récit et connaissance”, in *Au bord de la falaise*, op. cit., p. 93.

significação completa em seu sentido, como pôde afirmar Husserl no início das *Pesquisas Lógicas*, agora então que já nos acostumamos a considerar pensamento e linguagem como inseparáveis, estamos prontos para ouvir declarações diametralmente opostas a essa desconexão da linguagem, a saber que, no caso da escrita literária da história, a narratividade acrescenta seus modos de inteligibilidade aos da explicação/compreensão; por sua vez, as figuras de estilo revelaram-se figuras de pensamento suscetíveis de acrescentar uma dimensão própria de exibição à legibilidade própria das narrativas. Resumindo, todo o movimento que deslocava a explicação/compreensão para a representação literária, e todo o movimento interno à representação que deslocava a legibilidade para a visibilidade, ambos os movimentos, ao que tudo indica, querem permanecer a serviço da energia transitiva da representação historiadora. Sim, a representação historiadora enquanto tal deveria dar testemunho de que o pacto com o leitor pode ser cumprido pelo historiador.

E no entanto...

E no entanto, vimos crescer, no mesmo ritmo que a pulsão realista, a resistência que a forma literária opõe à exteriorização no extratextual. As formas narrativas, ao dar à narrativa um fecho interno à intriga, tendem a produzir um efeito de enclausuramento, que não é menor quando o narrador, contrariando a expectativa do leitor, faz tudo para decepcionar este último por alguns estratagemas de não-enclausuramento. Assim é que o próprio ato de narrar chega a cindir-se desse “real” assim posto entre parênteses. Um efeito da mesma ordem procede, como já vimos, do jogo das figuras de estilo, a ponto de tornar vaga a fronteira entre ficção e realidade, de tal modo essas figuras se revelam comuns a tudo o que se dá como fábula discursiva. O paradoxo atinge seu apogeu com as estratégias que visam a pôr sob os olhos. Na própria medida em que mantêm a verossimilhança, elas são suscetíveis de dar razão à crítica dirigida por Roland Barthes contra o “efeito de real”. A esse respeito, tratando-se da micro-história, é possível primeiramente apreciar o efeito de credibilidade por proximidade produzido por narrativas de fato “próximas das pessoas”, e, após reflexão, achar surpreendente o efeito de exotismo suscitado por descrições que se tornam estranhas, ou até alheias exatamente por sua precisão. O leitor encontra-se na situação de Fabrice na batalha de Waterloo, incapaz até de formar a idéia de batalha, mais ainda de dar-lhe o nome com o qual esta será celebrada por aqueles que hão de querer recolocar o “detalhe” num quadro cuja visibilidade turva o olhar até a cegueira. Segundo a expressão de J. Revel, “lida de muito perto, a imagem não é fácil de ser decifrada no tapete”⁶⁸. Há outra forma de pôr sob os olhos cujo efeito é afastar e, no limite, exilar. A escrita

68 Jacques Revel, “Microhistoire et construction du social”, in *Jeux d'échelles*, *op. cit.*, p. 15 e seg.: “Com os micro-historiadores [...], a busca de uma forma não depende fundamentalmente de uma escolha estética (embora esta não esteja ausente). Ela me parece, antes, de ordem heurística; e isso duplamente. Ela convida o leitor a participar da construção de um objeto de pesquisa; associa-o à elaboração de uma interpretação” (*op. cit.*, pp. 32-33). O paralelo com o romance depois de Proust, Musil ou Joyce convida a uma reflexão que ultrapassa o âmbito fixado pelo romance realista do século XIX: “A relação entre uma forma de exposição e um conteúdo de conhecimentos tornou-se objeto de uma interrogação explícita” (*ibid.*, p. 34). E o autor evoca o efeito de estranhamento

em grande escala, a que retrata períodos históricos, cria um efeito que pode ser chamado ainda de visual, a saber, o de uma visão sinóptica. A amplidão do olhar é então definida por seu alcance, como se diz de um telescópio. Uma problemática inversa da anterior é assim suscitada pela história considerada em seus traços mais gerais. Ameaça surgir um novo tipo de fechamento, o das grandes narrativas, que tendem a confluir com as sagas e as lendas fundadoras. Uma lógica de um gênero novo instala-se silenciosamente, a qual F. R. Ankersmit tentou fechar sobre ela mesma⁶⁹: a de *narratios* suscetíveis de cobrir vastos períodos de história. O uso do nome próprio —Revolução Francesa, “solução final”, etc. — é um dos signos distintivos da lógica circular, em virtude da qual o nome próprio funciona como sujeito lógico para toda a série dos atributos que o desenvolvem em termos de acontecimentos, estruturas, personagens, instituições. Essas *narratios*, como diz Ankersmit, tendem à auto-referencialidade, já que o sentido do nome próprio não é dado fora dessa série de atributos. Resulta daí, por um lado, a incomensurabilidade entre si das *narratios* que presumidamente tratam do mesmo tema e, por outro lado, a transferência para os autores singulares dessas grandes *narratios* da controvérsia aberta entre histórias rivais. Não se fala da história da Revolução Francesa segundo Michelet, segundo Mathiez, segundo Furet? O debate epistemológico fica assim desviado para o campo do que chamaremos no próximo capítulo de interpretação, num sentido limitado em que a ênfase recai no engajamento da subjetividade do historiador: de fato, só há um Michelet, um Furet frente à única Revolução Francesa⁷⁰.

Coincidem assim de forma inesperada a suspeita de fechamento aplicada às pequenas narrativas e aquela aplicada às narrativas de maior alcance. Num caso, a suspeita ergue uma barreira invisível entre o par significante/significado e o referente; no segundo, cava um abismo lógico entre o real presumido e o ciclo formado pelo tema quase personificado e a seqüência de acontecimentos que o qualificam. É assim que as modalidades literárias que supostamente deveriam convencer o leitor da realidade,

em relação ao modelo interpretativo do discurso dominante: Fabrice em Waterloo “só percebe a desordem” (*ibid.*, p. 35).

69 F. R. Ankersmit, *Narrative Logic: a Semantic Analysis of the Historian's Language*, *op. cit.*

70 Faço uma análise mais aprofundada de *Narrative Logic: a Semantic Analysis of the Historian's Language* em “Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture”, in *Philosophical Problems Today*, *op. cit.* Enfatizo aí sucessivamente a refutação de toda teoria da verdade correspondência entre uma *narratio* e algo que somos incapazes de mostrar — a afirmação de heterogeneidade entre a forma narrativa e a realidade supostamente advinda; o parentesco da relação existente entre o núcleo narrativo e o efeito que desenvolve seu sentido com aquele que Leibniz estabelece entre a “substância” e os “predicados” considerados inerentes à substância; enfim, o recurso complementar aos critérios de maximização da abrangência (*scope*) das grandes narrativas que tempera o idealismo professado pelo autor. Continua intacta, a meu ver, a questão da “realidade”, a respeito da qual as várias *narratios* se enfrentam de tal forma que se pode dizer de uma que está reescrevendo outra anterior versando sobre o mesmo tema. O que quer dizer passado, mesmo que se declare que “o próprio passado não impõe as formas como deveria ser representado”? O erro não seria aqui o de querer atribuir diretamente às *narratios* de grande alcance um coeficiente veritativo, independentemente dos enunciados parciais concernentes ao procedimento documental e às explicações limitadas a seqüências mais curtas?

das conjunturas, das estruturas e dos acontecimentos encenados tornam-se suspeitas de abusar da confiança do leitor ao abolir a fronteira entre convencer e fazer acreditar. Essa afronta só pode então suscitar uma réplica veemente que transforma em protesto a atestação espontânea que o historiador de boa-fé associa a uma obra bem feita. Esse protesto aproxima-se de forma inesperada da pacata declaração de Ranke quando este se propõe relatar os acontecimentos “tais como aconteceram de fato (*eigentlich*)”.

Mas então, como evitar a ingenuidade de tal protesto?

A resposta parece-me estar contida na seguinte asserção: uma vez questionados os modos representativos que supostamente dão forma literária à intencionalidade histórica, a única maneira responsável de fazer prevalecer a atestação de realidade sobre a suspeição de não-pertinência é repor em seu lugar a fase escriturária em relação às fases prévias da explicação compreensiva e da prova documental. Em outros termos, quando juntas, escrituralidade, explicação compreensiva e prova documental são suscetíveis de credenciar a pretensão à verdade do discurso histórico⁷¹. Só o movimento de remeter a arte de escrever às “técnicas de pesquisa” e aos “procedimentos críticos” é suscetível de trazer o protesto à categoria de atestação transformada em crítica.

Estaremos, entretanto, retomando o gesto da suspeição ao evocar a frase de R. Barthes usada como epigrama por H. White em *The Content of the Form*: “O fato tem apenas uma existência lingüística”? E será que eu mesmo, ao tratar do fato histórico, não propus que se distinguisse a proposição enunciando “o fato de que...” do próprio acontecimento⁷²? O realismo crítico aqui professado é forçado a dar outro passo aquém da proposição factual e invocar a dimensão testemunhal do documento. De fato, está no cerne da prova documental a força do testemunho que se expõe. E não vejo como se poderia remontar além da tríplice declaração da testemunha: 1) Estava lá; 2) Acreditem em mim; 3) Se não acreditarem, perguntem a outra pessoa. Caçoarão do realismo ingênuo do testemunho? É possível. Mas isso seria esquecer que o germe da crítica está implantado no testemunho vivo⁷³, a crítica do testemunho alcançando aos poucos toda a esfera dos documentos, até o último enigma do que se dá, sob o nome de rastro,

71 Tal é a tese que reivindica R. Chartier no fim de sua discussão da obra de Hayden White; este, como nos lembramos, considera como intransponível uma abordagem semiológica que questiona a segurança dos testemunhos prestados dos acontecimentos e autoriza assim a “negligenciar (*pass over*) a questão da honestidade do texto, de sua objetividade” (*The Content of the Form*, *op. cit.*, p. 192, citado in *Au bord de la falaise*, *op. cit.*, p. 123). R. Chartier replica: “Fazer a história da história não é entender como, em cada configuração histórica dada, os historiadores lançam mão de técnicas de pesquisa e procedimentos críticos que, justamente, dão a seus discursos, de forma desigual, essa ‘honestidade’ e essa ‘objetividade’?” (*ibid.*, p. 123). Em outro trecho, R. Chartier declara: “Considerar, acertadamente, que a escrita da história pertence à classe das narrativas não equivale a considerar como ilusória sua intenção de verdade, de uma verdade entendida como representação adequada daquilo que foi” (“Philosophie et histoire: un dialogue”, in F. Bedarida, *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995*, *op. cit.*, p. 163).

72 Cf. acima, pp. 189-191.

73 Nunca insistiremos o suficiente na mudança crítica que pode ter representado para a historiografia a famosa querela em torno da *Donation de Constantin*; cf. Carlo Ginzburg, prefácio a Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin*, *op. cit.*, pp. IX-XXI.

como o efeito-signo de sua causa. Ocorreu-me dizer que não temos nada melhor do que a memória para certificar a realidade de nossas lembranças. Dizemos agora: não temos nada melhor do que o testemunho e a crítica do testemunho para dar crédito à representação historiadora do passado.

Até agora, pouco pronunciei a palavra “verdade”, nem mesmo arrisquei uma afirmação relativa à verdade em história, embora tenha prometido no início desta obra comparar a verdade presumida da representação histórica do passado à fidelidade presumida da representação mnemônica.

O que a palavra “verdade” acrescentaria à palavra “representância”? Uma asserção arriscada que leva o discurso da história não somente a uma relação com a memória, como tentaremos no capítulo seguinte, mas a uma relação com as outras ciências, ciências humanas e ciências da natureza. A pretensão à verdade da história passa a fazer sentido relativamente à pretensão à verdade dessas outras ciências. Propõem-se então critérios de qualificação dessa pretensão. E é, evidentemente, o próprio passado que é o objetivo referencial dessa pretensão. É possível definir esse objetivo referencial em termos diferentes dos da correspondência, da adequação? Chamar de “real” o que corresponderia ao momento de asserção da representação? Não é o que parece, sob pena de desistir da própria questão da verdade. A representação tem uma contraparte, um *Gegenüber*, segundo uma expressão que retomei de K. Heussi⁷⁴ em *Tempo e Narrativa*. Eu também me arriscava a falar em “lugar-tenência” para precisar o modo de verdade próprio da representância, a ponto de considerar como sinônimas essas duas expressões⁷⁵. Mas é mais fácil ver quais acepções da noção de correspondência ficam excluídas do que ver o que especificaria essa noção em relação aos usos do termo “correspondência” em outras regiões do saber. Fica manifestamente excluída a chamada *picture theory*, que reduziria a correspondência a uma imitação-cópia. Convém dizer que nunca se acaba totalmente com esse fantasma, na medida em que a idéia de semelhança parece difícil de expulsar totalmente: Platão não conduziu toda a discussão sobre a *eikōn* para o caminho de uma distinção interna à arte mimética, quando distingue entre duas miméticas, uma mimética propriamente icônica e uma mimética fantasmática? Mas para que a mimética cubra também o fantástico, é preciso que ela se distinga da repetição do mesmo em forma de cópia; a imitação deve incorporar uma heterologia mínima se ela tem de cobrir tão vastas regiões. De qualquer forma, uma narrativa não se parece com o acontecimento que ela narra: isso já foi suficientemente dito pelos narrativistas mais convincentes. O uso aristotélico da *mimēsis* na *Poética* já preenchia essa heterologia mínima. Na esteira de Aristóteles, apliquei-me no passado a modular os recursos miméticos do discurso narrativo à bitola da tríplice *mimēsis*: prefiguração, configuração, refiguração. É com esta última que é maior a distância entre *mimēsis* e imitação-cópia. Resta o enigma da adequação própria da *mimēsis* refi-

74 K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, Mohr, 1932, cf. *Temps et Récit*, t. III, op. cit., p. 253.

75 Apoiava-me na diferença entre *Vertretung* e *Vorstellung* do vocabulário alemão, traduzindo *Vertretung* por “lugar-tenência” (*Temps et Récit*, t. III, op. cit., p. 253).

guração. É preciso reconhecer que as noções de *vis-à-vis*, de lugar-tenência, constituem mais o nome de um problema do que o de uma solução. Limitava-me em *Tempo e Narrativa III* a propor uma “articulação conceitual” com o enigma que constitui a adequação por lugar-tenência⁷⁶. Por essa tentativa altamente meta-histórica, eu tentava salvar o que deve sê-lo da fórmula de Ranke segundo a qual a tarefa da história não é “julgar o passado”, mas mostrar os acontecimentos “tais como ocorreram de fato”. Com efeito, o “tal como” da fórmula de Ranke designa apenas o que chamo de função de lugar-tenência. O que “realmente” se passou permanece assim inseparável do “tal como” efetivamente se passou.

Não tenho nada para mudar hoje nessa tentativa de explicitação do conceito de representância-lugar-tenência. Prefiro dedicar-me a outro enigma que me parece residir no cerne da relação de adequação presumida entre a representação historiadora e o passado. Lembramos que Aristóteles, em sua teoria da memória, distingue a lembrança (*mnēmē*) da imagem em geral (*eikōn*) pela marca do anteriormente (*proteron*). Pode-se perguntar então o que advém da dialética de presença e de ausência constitutiva do ícone quando aplicada em regime de história a essa condição de anterioridade do passado em relação à narrativa que se faz dele.

Pode-se dizer o seguinte: a representação historiadora é de fato uma imagem presente de uma coisa ausente; mas a própria coisa ausente desdobra-se em desapareição e existência no passado. As coisas passadas são abolidas, mas ninguém pode fazer com que não tenham sido. É esse duplo estatuto do passado que vários idiomas expressam por um jogo sutil entre tempos verbais e advérbios de tempo. Dizemos em francês que algo não é mais, mas foi. Não é inaceitável sugerir que o “ter sido” constitui o último referente visado através do “não ser mais”. A ausência seria assim desdobrada entre a ausência como visada pela imagem presente e a ausência das coisas passadas enquanto concluídas em relação ao seu “ter sido”. É nesse sentido que o anteriormente significaria a realidade, mas a realidade no passado. Nesse ponto, a epistemologia da história confina com a ontologia do ser-no-mundo. Chamarei de condição histórica esse regime de existência colocado sob o signo do passado como não sendo mais e tendo sido. E a veemência assertiva da representação historiadora enquanto representância basear-se-ia unicamente na positividade do “ter sido” visado através da negatividade

76 Essa articulação conceitual apoiava-se numa dialética transposta daquela dos “grandes gêneros” dos últimos diálogos platônicos. Eu privilegiava a tríade “Mesmo, Outro, Análogo”. Sob o signo do Mesmo, colocava a idéia de reencenação (*reenactment*) do passado segundo Collingwood. Sob o signo do Outro, a apologia da diferença e da ausência, onde eu encontrava Paul Veyne e o seu *Inventaire des différences* e Michel de Certeau e sua insistência no passado como “ausente da história”. Sob o signo do Análogo, colocava a abordagem tropológica de Hayden White. Aproximava então a análise do “tal como” da fórmula de Ranke “tal como efetivamente advindo” da análise do “como” no capítulo final de *La Métaphore vive*, onde juntava o “ver-come” do plano semântico ao “ser-come” do plano ontológico. Tornava-se assim possível falar da “redescrição metafórica” do passado pela história.

do “não ser mais”. Aqui, devo confessá-lo, a epistemologia da operação historiográfica atinge seu limite interno ao beirar os confins de uma ontologia do ser histórico”.

77 Após releitura, a noção mais problemática de toda a segunda parte é certamente a de representância, já testada uma primeira vez em *Temps et Récit*. Será ela apenas o nome de um problema tomado como solução ou, pior, um expediente? Em todo caso, ela não é o fruto de uma improvisação. Tem uma longa história lexical e semântica antes da historiografia:

a) Ela tem como longínquo ancestral a noção romana de *repraesentatio*, para dizer a suplência legal exercida por “representantes” visíveis de uma autoridade “representada”. O suplente, esse substituto, exerce seus direitos, mas depende da pessoa representada. Ao contato com a concepção cristã da Encarnação, a noção adquiriu uma densidade nova, a de uma presença representada do divino, que encontra na liturgia e no teatro sacro sua esfera de expressão.

b) A palavra passa do latim clássico ao alemão por intermédio do termo *Vertretung*, dupla exata de *repraesentatio*. (Os tradutores franceses de *Vérité et Méthode* de H.-G. Gadamer, Paris, Ed. du Seuil, 1996, traduzem *Vertretung*, *repraesentatio*, por “representação-suplência” [p. 146]. Seria possível dizer também “representação vicária”. Como também seria possível conservar o latim *repraesentatio*.) No contexto da hermenêutica aplicada às obras de arte, a *Vertretung* acaba de emancipar-se da tutela da *Vorstellung* no sentido de representação subjetiva, de aparência (ou melhor, de aparição) em e para o espírito, como é o caso em Kant e na tradição da filosofia transcendental. Aqui, o “fenômeno” permanece oposto à “coisa em si” que não aparece. Gadamer dá seu pleno desenvolvimento à idéia de *Vertretung* ao restituir-lhe sua “valência ontológica” (p. 139). A palavra reencontra então a problemática mais ampla da *Darstellung*, traduzida em francês por “représentation” no sentido de exposição, exibição, mostra de um ser subjacente. A esse tema é dedicada a hermenêutica gadameriana da obra de arte. O par *Darstellung/Vertretung* migra assim do jogo litúrgico para o jogo estético em torno do conceito-núcleo de *Bild*, “imagem-quadro”. Nem por isso as duas noções são estetizadas, pelo menos no sentido restrito de um recolhimento na *Erlebnis*, a experiência “vívida”. Bem ao contrário, é todo o campo estético que, sob a égide do *Bild*, recobre sua dignidade ontológica, e o que está em jogo é “o ser verdadeiro da obra de arte” (p. 87 e seg.). Efetivamente, segundo Gadamer, o *Bild* é mais do que uma “cópia” (*Abbild*), é o delegado à representação de um “modelo” (*Ur-Bild*) tomado no sentido mais amplo da totalidade dos modos de ser no mundo, sob forma de tonalidades afetivas, de personagens fictícias ou reais, de ações e intrigas, etc. O importante nesse “processo ontológico” (*Geschehen*) é que a dependência da imagem em relação a seu modelo é compensada pelo “acréscimo (*Zuwachs*) de ser” que a imagem confere de volta ao modelo: “é unicamente à imagem, insiste Gadamer, que o modelo deve o fato de se tornar imagem, embora a imagem não passe da manifestação do modelo” (p. 147).

c) É sobre esse pano de fundo que é preciso situar a tentativa de transposição da “representação-suplência” da esfera estética à da historiografia, e com ela de toda a problemática da *Darstellung-Vertretung*. O componente imagético da lembrança constitui um passo nessa direção. É verdade que, segundo Gadamer, este pertence, por outro lado, à problemática do signo e da significação (p. 158): a lembrança designa o passado; mas a designação passa pela figuração. Já não era essa a pressuposição veiculada pela *eikōn* grega? E não falamos, com Bergson, de lembrança-imagem? Não conferimos à narração e à sua composição em imagens o poder de acrescentar a visibilidade à legibilidade da intriga? Fica então possível estender à lembrança-imagem a problemática da representação-suplência e creditar-lhe a idéia de “acréscimo de ser” antes concedida à obra de arte; com a lembrança também, “o representado chega ao seu ser mesmo: ele sofre um acréscimo de ser” (p. 158). O que é assim aumentado pela representação figurada, é o próprio pertencimento do acontecimento ao passado.

d) Resta a percorrer o resto do trajeto: da lembrança à representação historiadora. A tese aqui é que seu pertencimento à literatura, portanto, ao campo da escrita, não coloca nenhum limite à extensão da problemática da representação-suplência. Da *Sprachlichkeit* à *Schriftlichkeit*, a estrutura ontológica da *Darstellung* continua fazendo valer seu direito. Toda a hermenêutica textual é assim colocada sob o tema do acréscimo de ser aplicado à obra de arte. A esse respeito, é preciso renunciar à idéia sedutora, num primeiro momento, de uma restituição pela exegese do pensamento original, idéia que, segundo Gadamer, continuaria a ser a pressuposição tácita de Schleiermacher

(p. 172). Hegel, em compensação, está plenamente consciente da impotência de qualquer restauração. Basta evocar o famoso trecho da *Fenomenologia do Espírito* (trad. fr. Hyppolite, II, 261) sobre o declínio da vida antiga e de sua “religião da arte”: “As obras das Musas [...] são hoje o que elas são para nós: belos frutos caídos da árvore, que um destino favorável nos ofereceu, assim como uma moça apresenta esses frutos; não há mais a vida efetiva de sua presença...”. Nenhuma restauração compensará essa perda: ao recolocar as obras em seu contexto histórico, instaura-se com elas uma relação não de vida mas de simples representação (*Vorstellung*). Outra é a tarefa verdadeira da mente pensante: que o espírito seja representado (*dargestellt*) de um modo superior. A *Erinnerung* — interiorização — começa a cumprir esta tarefa. “Aqui, conclui Gadamer, Hegel rompe o quadro no qual se colocava o problema da compreensão em Schleiermacher” (*Vérité et Méthode*, *op. cit.*, p. 173).

e) Essa é a longa história da representação-suplência que percebo por trás da noção de representância em história que advogo. Por que, apesar dessa brilhante ascendência, a idéia de representação-suplência, de representância, permanece problemática? Uma primeira razão desse mal-estar está ligada ao fato de que ela se perfila no ponto de articulação da epistemologia e da ontologia. Ora, as antecipações de uma ontologia da condição histórica, tal como será conduzida na terceira parte, podem ser denunciadas como intrusões da “metafísica” no campo das ciências humanas por profissionais da história preocupados em banir qualquer suspeita de volta à “filosofia da história”. Quanto a mim, assumo o risco pensando que a recusa de levar em conta, no momento oportuno, problemas ligados à hermenêutica da condição histórica condena a deixar sem elucidação o estatuto do que se enuncia legitimamente como um “realismo crítico” professado na fronteira da epistemologia do conhecimento histórico. Além das querelas de método, uma razão mais profunda está ligada à própria natureza do problema colocado da representação do passado em história. Por que a noção de representação parece opaca, a não ser porque o fenômeno do reconhecimento que distingue de qualquer outra a relação da memória com o passado não tem paralelo no plano da história? Tal irreduzível diferença corre o risco de ser ignorada quando da extensão da representação-suplência da obra de arte à lembrança e à escrita da história. Ora, esse distanciamento continuará crescendo com nossas reflexões posteriores sobre as relações entre memória e história. O enigma passado é finalmente o de um conhecimento sem reconhecimento. Com isso deve-se, entretanto, afirmar que a representação historiadora permanece pura e simplesmente em falta em relação ao que, no epílogo do Epílogo, considerarei como o pequeno milagre da memória? Isso seria esquecer a vertente positiva da representação-suplência, a saber, o acréscimo de ser que ela confere àquilo mesmo que é por ela representado. É mesmo, a meu ver, com a representação historiadora que esse aumento de significação chega ao seu cúmulo, precisamente por falta de intuitividade. Ora, esse acréscimo de sentido é o fruto da totalidade das operações historiográficas. Deve assim ser creditado à dimensão crítica da história. A idéia de representância é então a maneira menos ruim de homenagear um procedimento reconstutivo, o único disponível a serviço da verdade em história.

III

A CONDIÇÃO HISTÓRICA

O exame da operação historiográfica no plano epistemológico terminou; foi conduzido através dos três momentos do arquivo, da explicação/compreensão e da representação histórica. Abre-se uma reflexão de segundo grau sobre as condições de possibilidade desse discurso. Ela se destina a ocupar o lugar da filosofia especulativa da história no duplo sentido de história do mundo e de história da razão. Todas as considerações dependentes dessa reflexão são colocadas sob o título da hermenêutica, no sentido mais geral de exame dos modos de compreensão implicados nos saberes com vocação objetiva. O que é entender no modo histórico? Tal é a pergunta mais abrangente que abre esse novo ciclo de análises.

Ela suscita dois tipos de investigações, que se dividem em duas vertentes, uma vertente crítica e uma vertente ontológica.

Na vertente crítica, a reflexão consiste numa imposição de limites a qualquer pretensão totalizante ligada ao saber histórico; ela elege como alvo algumas modalidades da *hubris* especulativa que leva o discurso da história sobre si mesma a erigir-se em discurso da História em si que conhece a si mesma; nessa mesma medida, esse exame crítico corresponde à validação das operações objetivantes (referentes à epistemologia) que presidem a escrita da história (capítulo 1).

Na vertente ontológica, a hermenêutica dá-se como tarefa a exploração das pressuposições que podem ser ditas existenciais tanto do saber historiográfico efetivo quanto do discurso crítico anterior. São existenciais no sentido de que estruturam a forma própria de existir, de ser no mundo, desse ser que somos individualmente. Dizem respeito, em primeiro lugar, à condição histórica intransponível desse ser. Para caracterizar tal condição histórica, poder-se-ia empregar, a título emblemático, o termo de historicidade. Se, no entanto, não o proponho, é em razão dos equívocos resultantes de sua história relativamente longa, que me esforçarei por esclarecer. Uma razão mais fundamental leva-me a preferir a expressão “condição histórica”. Por condição entendo duas coisas: de um lado, uma situação na qual cada um se encontra cada vez implicado, Pascal diria “fechado”; de outro, uma condicionalidade, no sentido de con-

dição de possibilidade de ordem ontológica, ou, como acabamos de dizer, existencial em relação mesmo às categorias da hermenêutica crítica. Fazemos a história e fazemos história porque somos históricos (capítulo 2).

A coerência do empreendimento repousa, portanto, na necessidade da dupla passagem do saber histórico à hermenêutica crítica, e desta à hermenêutica ontológica. Essa necessidade não pode ser demonstrada *a priori*: só surge se for posta em prática, o que equivale a ser posta à prova. Até o fim, a articulação presumida permanecerá uma hipótese de trabalho.

Pensei em concluir a terceira parte deste livro com uma exploração do fenômeno do esquecimento. A palavra consta do título desta obra, em pé de igualdade com memória e história. Com efeito, o fenômeno é da mesma amplitude que as duas grandes classes de fenômenos relativos ao passado: é o passado, em sua dupla dimensão mnemônica e histórica que, no esquecimento, se perde; a destruição de um arquivo, um museu, uma cidade — esses testemunhos da história passada — equivale a esquecimento. Há esquecimento onde houve rastro. Mas o esquecimento não é apenas o inimigo da memória e da história. Uma das teses que mais prezo é que existe também um esquecimento de reserva que o torna um recurso para a memória e para a história, sem que seja possível estabelecer o balanço dessa luta de Titãs. Essa dupla valência do esquecimento só se entende quando se leva toda a problemática do esquecimento ao nível da condição histórica subjacente ao conjunto de nossas relações com o tempo. O esquecimento é emblemático da vulnerabilidade de toda a condição histórica. Tal consideração justifica o lugar do capítulo sobre o esquecimento na parte hermenêutica desta obra, depois da hermenêutica ontológica. A transição de uma problemática para a outra terá sido preparada pela revisão do conjunto das relações entre memória e história na última seção do capítulo anterior. Assim se fecha com o capítulo sobre o esquecimento a tríade colocada no início deste livro (capítulo 3).



Entretanto, falta um parceiro para a investigação: o perdão. Num sentido, o perdão faz par com o esquecimento: não é ele uma espécie de esquecimento feliz? Mais fundamentalmente ainda, não é a figura de uma memória reconciliada? Certamente. No entanto, duas razões me levaram a continuar seu exame por assim dizer fora do texto, na forma de Epílogo.

Por um lado, o perdão faz referência à culpabilidade e ao castigo; ora, todas as nossas análises eludiram essa problemática. O problema da memória foi fundamentalmente o da fidelidade ao passado; ora, a culpabilidade aparece como um componente suplementar em relação ao reconhecimento das imagens do passado. Terá sido então necessário mantê-la em suspenso, como outrora o erro na época de *Filosofia da vontade*. Dá-se o mesmo com a história: o que está em jogo na história terá sido a verdade em sua relação crítica com a fidelidade da memória; é verdade que não terá sido possí-

vel evocar os grandes crimes do século XX; mas não foi o historiador quem assim os classificou: a reprovação que recai sobre eles e que faz com que sejam considerados como inaceitáveis — que *lítótes*! — é pronunciada pelo cidadão, que o historiador, é verdade, nunca deixa de ser. Mas a dificuldade consiste precisamente em exercer o julgamento histórico num espírito de imparcialidade sob o signo da condenação moral. Quanto à investigação sobre a condição histórica, ela também se avizinha do fenómeno da culpa, portanto, do perdão; mas impõe-se como limite não ultrapassar esse limiar ao formar a idéia de estar em dívida, no sentido de dependência de uma herança transmitida, fazendo-se abstração de qualquer acusação.

Outro motivo: se, por um lado, a culpa acrescenta seu peso ao do ser em dívida, por outro, o perdão propõe-se como o horizonte escatológico de toda a problemática da memória, da história e do esquecimento. Tal heterogeneidade de origem não impede que o perdão imprima a marca de seus signos sobre todas as instâncias do passado: é nesse sentido que ele se oferece como seu horizonte comum de cumprimento. Mas essa aproximação do *eskhaton* não garante nenhum *happy end* para todo o nosso empreendimento: por isso só trataremos do perdão difícil (Epílogo).

O fardo da história e o não-histórico

Desejou-se separar, pôr à margem da epistemologia e da ontologia da história, a contribuição de Nietzsche ao debate. A *Segunda consideração intempestiva*, publicada em 1872 por Nietzsche, então titular da cátedra de filosofia clássica na Universidade de Basileia, não contribui em nada com o exame crítico da operação histórica; nada, tampouco, ao da filosofia pré- ou pós-hegeliana da história. Ela é intempestiva no sentido em que só oferece, frente aos incômodos de uma cultura maciçamente histórica, uma saída do histórico situada sob o signo enigmático do não-histórico. Na bandeira desse panfleto, podemos ler o lema programático: “Da utilidade e dos inconvenientes da história (*Historie*) para a vida”¹. A leitura que proponho da *Segunda consideração intempestiva* de Nietzsche baseia-se no próprio estilo do ensaio: o tom é excessivo, por ajustar-se a um tema de excesso, o excesso de história. A esse título, no início desta terceira parte, deve ser posto em paralelo e fazer eco ao mito do *Fedro*, que preludia a segunda parte. Fecha-se assim um círculo: a leitura que proponho do mito platônico já constituía um excesso, na medida em que colocava nitidamente a historiografia do mesmo lado que os *grammata* literalmente visados pelo mito. A livre interpretação que ora proponho do texto de Nietzsche arrisca-se a situar o excesso da cultura histórica do mesmo lado que os *grammata* incriminados e a tratar o discurso de defesa do não-histórico como um equivalente, por assim dizer pós-historiográfico e pós-historicizante, que o colocaria do mesmo lado que o elogio dirigido por Platão a uma memória anterior à entrada em escrita. Até a hesitação de Nietzsche a respeito da cura da “doença histórica” faz eco à ambigüidade do *pharmakon*, hesitando entre o veneno e o remédio no texto do *Fedro*. O leitor há de conceder-me a licença do “jogo” que Platão reivindicava não só para seu próprio apólogo mas também para a dialética seriíssima que marca a saída do mito pela porta principal do discurso filosófico.

1 Texto estabelecido por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, trad. fr. de Pierre Pusch, Paris, Gallimard, 1990. No entanto, se tal tradução foi adotada aqui para o texto citado, preferi usar no título “intempestiva” a “inatual”.

Duas observações antes de entrar no cerne da interpretação: por um lado, não poderemos perder de vista que o abuso contra o qual Platão protestava era o do discurso escrito, desdobrado em toda a extensão da retórica. No ensaio de Nietzsche, é a cultura histórica dos Modernos que ocupa um lugar comparável ao da retórica dos Antigos instalada na escrita. Os dois contextos são, é verdade, consideravelmente diferentes, a tal ponto que não seria razoável sobrepor termo a termo a *anamnēsis* vilipendiada pelos *grammata* e a força plástica da vida que o ensaio nietzschiano quer livrar dos malefícios da cultura histórica. Minha interpretação comporta, portanto, os limites usuais de uma leitura analógica. Por outro lado, o alvo de Nietzsche não é o método histórico-crítico, a historiografia propriamente dita, mas a cultura histórica. E em termos de utilidade e inconvenientes, essa cultura é confrontada com a vida, não com a memória. Segundo motivo, para não confundir analogia e equivalência.

A pergunta que suscita o humor intempestivo de Nietzsche é simples: como sobreviver a uma cultura histórica triunfante? O ensaio não traz resposta unívoca. Mas Platão tampouco dizia no *Fedro* o que seria a *anamnēsis* ao sair da crise da retórica escrita, embora dissesse o que devia ser a dialética argumentativa. A defesa do anistórico e do supra-histórico está neste ponto na mesma situação programática que a dialética celebrada no fim do *Fedro*. A força principal do texto nos dois casos é a da denúncia; em Nietzsche, o tom de denúncia anuncia-se já no título: a consideração é declarada *Unzeitgemässe* — intempestiva, inatual, à medida do *Unhistorisches* e do *Suprahistorisches* evocados para salvar a cultura alemã da doença histórica². Além disso, o tema do “dano” está lançado já no prefácio³. Também é inatual a medicação que se pede, desde o princípio, à filologia clássica⁴.

Deixo de lado para discussão posterior o comentário suscitado pela comparação provocadora proposta no início do ensaio entre o esquecimento do bovídeo que vive “de forma não histórica” (*Segunda consideração intempestiva*, p. 95) e a “força de esquecer” (*op. cit.*, p. 96) exigida por qualquer ação, a própria força que permitirá ao homem da memória e da história “curar suas feridas, reparar suas perdas, reconstituir em suas próprias bases as formas rompidas” (*op. cit.*, p. 97). Preferiria insistir aqui no elo mantido ao longo do ensaio entre cultura histórica e modernidade. Ora, este elo, insistentemente destacado pelo ensaio de Koselleck comentado acima, é tão forte que faz da consideração inatual uma defesa ao mesmo tempo anti-historicista e antimoderna. A *Segunda consideração* é tão categoricamente anti-historicista e antimoderna no plano

2 “Inatual, tal consideração o é ainda porque procuro entender como um mal, um dano, uma carência, algo de que a época se glorifica com razão, a saber, sua cultura histórica, pois penso até que todos estamos sofrendo de febre historiadora e que deveríamos pelo menos percebê-lo” (*ibid.*, p. 94).

3 Dever-se-ia estabelecer um florilégio do vocabulário médico, adequado à temática da vida: saturação, repugnância, enjôo, repulsa, degenerescência, carga opressiva, fardo, ferida, perda, ruptura, morte. Do outro lado, cura, salvação, remédio...

4 “Minha profissão de filólogo clássico dá-me o direito de dizê-lo: pois não sei qual sentido a filologia clássica poderia ter hoje, a não ser o de exercer uma influência inatual, isto é, agir contra o tempo, portanto, sobre o tempo, e, tomara, em proveito de um tempo futuro” (*ibid.*, p. 94).

do tema quanto no do tom. Desde o primeiro parágrafo, cria-se um suspense, preserva-se uma ambigüidade: “O elemento histórico e o elemento não-histórico são igualmente necessários à saúde de um indivíduo, de um povo, de uma civilização” (*op. cit.*, p. 98). A ênfase recai, é verdade, no não-histórico⁵: “História demais mata o homem”. Somente “o estado absolutamente não-histórico, anti-histórico, não gera apenas a ação injusta mas todo ato de justiça” (*op. cit.*, p. 99). O não fala mais alto: nisso, a *Segunda consideração intempestiva* é, como foi dito, excessiva. E o autor sabe disso e o confessa: “Mas se é verdade, como teremos que estabelecer, que um excesso de conhecimentos históricos prejudica o ser vivo, também é necessário entender que a vida precisa do serviço da história” (*op. cit.*, p. 103).

Proponho ilustrar a ambigüidade que compensa a veemência do ataque mediante o tratamento dado no início do ensaio às “três formas de história”, bem estudadas pelos comentaristas, e cujo exame acrescento aqui ao dossiê do veneno e do remédio. De fato, análises ponderadas são dedicadas ora à história monumental, ora à história tradicionalista, ora à história crítica. Primeiramente, é importante precisar o nível reflexivo no qual essas três categorias são instituídas: não são mais categorias epistemológicas, como as que estabelecemos acima — prova documental, explicação, representação. Mas também independem do nível de reflexividade integral em que se situa o conceito de processo, alvo por excelência dos golpes desferidos contra a ilusão historicista: “Os ‘espíritos historiadores’” — como Nietzsche propõe que sejam chamados — “acreditam que o sentido da existência se desvela progressivamente ao longo de um processo, só olham para trás para entender o presente à luz do caminho já percorrido e para aprender a desejar o futuro de forma mais ousada; não sabem em que medida, apesar de todo o seu conhecimento histórico, pensam e agem de forma não-histórica, tampouco sabem em que medida a própria atividade de historiador é comandada pela vida e não pela pura busca do conhecimento” (*op. cit.*, p. 101). O nível no qual se faz essa investigação prévia é expressamente pragmático, na medida em que nela se expressa fundamentalmente a relação da *História* com a vida e não com o saber: a cada vez é “o homem ativo e poderoso” (*op. cit.*, p. 103) que é a medida da utilidade para a vida.

Isso posto, vale a pena delongar-se no trabalho de discriminação operado em cada um dos três níveis diferenciados por Nietzsche em relação ao equívoco plantado no centro do ensaio.

Assim, a história monumental não é definida primeiramente pelo excesso, mas pela utilidade contida em “modelos a serem imitados e ultrapassados” (*op. cit.*, p. 104); por essa história, “a grandeza perpetua-se” (*op. cit.*, p. 105). Ora, é precisamente a grandeza que a doença histórica nivela até a insignificância. Portanto, é na utilidade

5 A esse propósito, uma observação sobre a tradução: não se deve traduzir *das Unhistorisches* por “não-historicidade” (*ibid.*, p. 99), sob pena de entrar numa problemática bem diferente, precisamente a da *Geschichtlichkeit* que provém de um horizonte filosófico totalmente distinto e constitui uma tentativa muito diferente para sair da crise do historicismo. Voltaremos a este ponto mais tarde.

que o excesso se enxerta: ele consiste no abuso das analogias que fazem com que “trechos inteiros do passado sejam esquecidos, desprezados, e corram num fluxo cinzento e uniforme de onde apenas alguns fatos aumentados emergem como ilhotas isoladas” (*op. cit.*, p. 107). É quando ela se torna prejudicial ao passado. Mas também prejudica o presente: a admiração sem limites pelos grandes e poderosos do passado torna-se o disfarce sob o qual se dissimula o ódio pelos grandes e poderosos do presente.

A ambigüidade da história tradicionalista não é menor; conservar e venerar costumes e tradições é útil para a vida: sem raízes, não há flores nem frutos; mas, uma vez mais, o próprio passado sofre, todas as coisas passadas acabam cobertas por um véu uniforme de venerabilidade, e “o que é novo e está nascendo acaba sendo rejeitado e atacado”. Essa história só sabe conservar, não engendrar.

Quanto à história crítica, ela não se identifica com a ilusão historicista. Constitui apenas um momento, o do julgamento, na medida em que “todo passado merece ser condenado” (*op. cit.*, p. 113); nesse sentido, a história crítica designa o momento do esquecimento merecido. Aqui, o perigo para a vida coincide com sua utilidade.

Portanto, existe de fato uma necessidade de história, seja ela monumental, tradicionalista ou crítica. A ambigüidade residual, que comparo à do *pharmakon* do *Fedro*, resulta do que a história comporta de não-excesso em cada um dos três níveis considerados, em suma, da utilidade incontestável da história para a vida, em termos de imitação da grandeza, de veneração pelas tradições passadas, de exercício crítico do julgamento. Para dizer a verdade, Nietzsche não pesou realmente nesse texto a utilidade e os inconvenientes, na medida em que o excesso se declara no próprio cerne do histórico. O próprio ponto de equilíbrio permanece problemático: “Na medida em que serve a vida, sugere Nietzsche, a história serve a uma força não-histórica: portanto, nunca poderá nem deverá tornar-se, nessa posição subordinada, uma ciência pura, como a matemática, por exemplo. Quanto a saber até que ponto a vida precisa dos serviços da história, é uma das perguntas e das preocupações mais sérias relativas à saúde de um indivíduo, de um povo, de uma civilização. Pois história demais abala a vida e a faz degenerar, e tal degenerescência também acaba pondo em perigo a própria história” (*op. cit.*, p. 103). Mas será que o balanço pedido no título pode ser estabelecido? Tal é a pergunta que continua em aberto no fim do ensaio.

O ataque à modernidade, privado das nuances anteriores, é introduzido pela idéia de uma interposição entre a história e a vida de um “astro magnífico e resplandecente”, a saber, “a vontade de fazer da história uma ciência” (*op. cit.*, p. 115). Essa vontade caracteriza o “homem moderno” (*ibid.*). E consiste numa violência cometida contra a memória, equivalente a uma inundação, a uma invasão. O sintoma primeiro da doença é “a notável oposição — desconhecida dos povos antigos — entre uma interioridade à qual não corresponde nenhuma exterioridade e uma exterioridade à qual não corresponde nenhuma interioridade” (*op. cit.*, p. 116). Não estamos longe da estigmatização pelo *Fedro* das “marcas externas” que alienam a memória. Mas a crítica adota um tom moderno na medida em que a própria distinção entre as categorias do interior e do exterior é uma conquista moderna, dos alemães em primeiro lugar: “não somos o fa-

moso povo da profundidade interior"? (*op. cit.*, p. 119.) E entretanto já nos tornamos "enciclopédias ambulantes"; em cada uma delas deveria ser impressa a dedicatória: "manual de cultura interior para bárbaros exteriores" (*op. cit.*, p. 117).

O ataque em regra, ao continuar, faz explodir os diques entre os quais Nietzsche projeta canalizá-lo (os cinco pontos de vista do início do parágrafo 5!): extirpação dos instintos, dissimulação atrás de máscaras, conversas de anciões grisalhos (o *Fedro* também não reservava aos anciãos o sabor dos *grammata*?), "neutralidade dos eunucos, redobramento sem fim da crítica pela crítica, perda da sede de justiça"⁶ em proveito de uma benevolência indiferente para com a "objetividade"⁷, esmorecimento preguiçoso diante da "marcha das coisas", refúgio na "melancólica indiferença"⁸. Retumbam então ao mesmo tempo a declaração maior do ensaio ("É somente da mais alta força do presente que vocês têm o direito de interpretar o passado" [*op. cit.*, p. 134]) e a profecia última ("Somente aquele que constrói o futuro detém o direito de julgar o passado" [*ibid.*]). Insinua-se a idéia de "justiça histórica" cujo julgamento é "sempre destrutivo" (*op. cit.*, p. 136). É o ônus a ser pago para que renasça o instinto de construção que deveria arrancar a celebração da arte e até a devoção religiosa do puro conhecimento científico (*op. cit.*, pp. 136-137). Arrisca-se então, sem proteção, o elogio da ilusão, diametralmente oposto à realização por ele mesmo do conceito segundo a grandiosa filosofia hegeliana da história⁹. O próprio Platão, o da *República*, III, 404b e seg., mobilizou-se em prol da "vasta mentira necessária" (*op. cit.*, p. 164), às expensas da pretensa verdade necessária. A contradição é assim levada ao âmago da idéia de modernidade: os novos tempos que ela invoca estão colocados pela cultura histórica sob o signo da velhice.

Ao término desse ataque desmedido, é bastante difícil dizer o que é o não-histórico e o supra-histórico. Um tema, entretanto, serve de elo entre esses conceitos limites e o discurso em defesa da vida: o tema da juventude. Ele ecoa no final do ensaio, assim como o fará o da natalidade no fim de *A Condição do homem moderno* de Hannah Arendt. A exclamação — "Pensando aqui na juventude, grito: 'terra! terra!' " (*op. cit.*, p. 161) — pode

6 "É somente na medida em que o homem amante da verdade nutre também a vontade incondicional de ser justo, que há algo grande nessa sede de verdade que em toda parte é glorificada de forma tão inconsiderada" (*ibid.*, p. 128).

7 "Esses historiadores ingênuos chamam de 'objetividade' o fato de medir opiniões e atos passados pelas opiniões comuns do momento presente, em que encontram o cânone de toda verdade; seu trabalho é acomodar o passado à trivialidade atual" (*ibid.*, p. 130). E mais adiante: "é assim que o homem estende sua tela sobre o passado e se torna mestre dele; é assim que se manifesta seu instinto artístico — mas não seu instinto de verdade e de justiça. A objetividade e o espírito de justiça são duas coisas totalmente diferentes" (*ibid.*, p. 131).

8 O grito de guerra: "Divisão do trabalho! Formar fileiras!" não encontra eco na confissão desiludida de Pierre Nora: "Arquivem, arquivem, sempre sobrar alguma coisa?"

9 Nietzsche não resiste ao exagero de fingir que Hegel tenha identificado o "processo universal" com sua própria existência berlinense (*ibid.*, p. 147); reduzindo-se tudo o que viria depois a uma "coda musical do rondó da história universal, ou mais exatamente, a uma repetição supérflua" (*ibid.*). É verdade, concede Nietzsche, que Hegel "não disse isso" (*ibid.*); mas ele implantou nos espíritos o motivo para acreditá-lo.

parecer um pouco apelativa: ela ganha sentido no âmbito do par juventude/velhice, que articula subterraneamente o ensaio, em prol de uma reflexão geral sobre o envelhecimento que a meditação sobre a condição histórica não pode eludir. A juventude não é uma idade da vida, mas uma metáfora da força plástica da vida.

É na aura da invocação à juventude que ressurgem *in fine* o termo insistente da doença histórica, o qual por sua vez traz o tema do remédio do qual não se sabe afinal se não é também veneno, em razão de sua aliança secreta com a justiça que condena. Tudo se estreita, de fato, nas últimas páginas de um ensaio que até então arrastava-se enfadonho: “Não nos surpreenderá o fato de serem nomes de venenos (*Giften*) — os antídotos da história são as forças não-históricas e supra-históricas” (*op. cit.*, p. 166). Na verdade, Nietzsche não é muito prolixo para diferenciar o não-histórico do supra-histórico. “Não-histórico” é associado à “arte e à força de esquecer” e de “fechar-se num horizonte limitado” (*ibid.*). Uma ponte é lançada em direção às considerações do início do ensaio sobre os dois esquecimentos, o do ruminante e o do homem histórico. Sabemos agora que esse esquecimento não é histórico, mas sim não-histórico. Quanto ao “supra-histórico”, ele desvia o olhar do devir, dirigindo-o aos poderes dispensadores de eternidade que são a arte e a religião. Por conseguinte, é a ciência que fala aqui de veneno, tamanho é seu ódio a esses poderes, assim como ao esquecimento no qual só vê a morte do saber¹⁰. O não-histórico e o supra-histórico constituem assim o antídoto (*Gegenmittel*) natural à invasão da vida pela história, à doença histórica. “Sem dúvida tal antídoto há de causar algum sofrimento a nós, doentes da história. Mas esta não prova nada contra a terapêutica (*Heilverfahren*) adotada” (*op. cit.*, p. 167).

É dessa terapêutica que a juventude é o arauto: pois ela “sofrerá da mesma forma com o mal e com o remédio” (*Gegenmittel*) (*ibid.*).

Juventude contra epígono grisalho: “essa parábola (*Gleichnis*) aplica-se a cada um de nós” (*op. cit.*, p. 169).

10 A esse respeito, Colli e Montinari restituem uma versão anterior da página: “A ciência considera ambos como venenos; mas é somente um defeito da ciência que faz com que só veja neles venenos e não remédios. Falta à ciência um ramo, um tipo de terapêutica superior que estudaria os efeitos da ciência sobre a vida e fixaria a dose de ciência que permite a saúde de um povo ou de uma civilização. Prescrição: as forças não-históricas ensinam o esquecimento, localizam, criam um clima, um horizonte; as forças supra-históricas tornam mais indiferente às seduições da história, acalmam e desviam a atenção. Natureza, filosofia, arte, compaixão” (*ibid.*, pp. 113-114).

1 A Filosofia Crítica da História

Nota de orientação

É pela filosofia crítica da história que iniciamos o percurso hermenêutico. Seria um erro acreditar que, por falta de uma filosofia da história de tipo especulativo, há lugar apenas para uma epistemologia da operação historiográfica. Sobra um espaço de sentido para os conceitos meta-históricos que dependem de uma crítica filosófica aparentada àquela exercida por Kant na *Crítica do juízo*, e que mereceria o nome de “crítica do juízo histórico”. Considero-a como o primeiro ramo da hermenêutica, no sentido de que ela se indaga a respeito da natureza do compreender que atravessa os três momentos da operação historiográfica. Essa primeira hermenêutica aborda a reflexão de segundo grau por sua vertente crítica, no duplo sentido de deslegitimação das pretensões do saber de si da história a erigir-se em saber absoluto, e de legitimação do saber histórico de vocação objetiva.

A epistemologia de nossa segunda parte começou a apelar para essa espécie de reflexão, principalmente quando examinou modelos cronológicos elaborados pela disciplina. Entretanto, faltava uma elaboração distinta das condições de possibilidade de categorias temporais dignas de serem enunciadas nos termos do tempo da história. O vocabulário da modelização — os famosos “modelos temporais” da história dos *Annales* — não estava à altura dessa empreitada crítica. É a Reinhard Koselleck que devo a identificação da distância entre os modelos que atuam na operação historiográfica e as categorias temporais da história. A “história dos conceitos” — a *Begriffsgeschichte* —, à qual uma parte importante de sua obra é dedicada, refere-se às categorias que regem o tratamento histórico do tempo, à “historização” generalizada dos saberes relativos a todo o campo prático. O capítulo seguinte mostrará que esse exame, por sua vez, aponta na direção de uma hermenêutica ontológica da condição histórica, na medida em que essa historização depende de uma experiência no sentido forte da palavra, de uma “experiência da história”, segundo o título de uma das coletâneas de ensaios de Koselleck. O presente capítulo se manterá nos limites de uma crítica da pretensão do saber de si da história a se erigir em saber absoluto, em reflexão total.

As duas significações mestras da crítica serão alternadamente exploradas. As duas primeiras seções privilegiarão a extremidade negativa da crítica; as duas últimas considerarão as dialéticas externa e interna ao saber de si da história que atestam de maneira positiva a autolimitação assumida desse saber.

Começaremos por avaliar a ambição mais alta que a filosofia romântica e pós-romântica alemã atribuiu ao saber de si da história. Conduzirei essa investigação norteador pelo grande artigo de Koselleck, “História” — *Geschichte* —, dedicado à constituição da história como singular coletivo enfiando o conjunto das histórias especiais. A semântica dos conceitos históricos servirá de detector em relação ao sonho de auto-suficiência expresso na fórmula “a própria história” (*Geschichte selber*) reivindicada pelos autores envolvidos. Esse sonho será levado até o ponto em que volta contra si mesmo a arma do “todo história” (seção I).

Essa crítica aplicada à ambição mais extrema e mais declarada do saber de si da história será em seguida aplicada a uma pretensão em aparência diametralmente oposta à precedente, aquela de considerar a época presente não somente como diferente, mas como preferível a qualquer outra. Essa autocelebração, junto com a autodesignação, é característica da apologia da modernidade. Em minha opinião, a expressão “nossa” modernidade leva a uma aporia semelhante àquela contida na expressão “a própria história”. É primeiro a “recorrência histórica” da defesa da modernidade, do Renascimento e das Luzes até nossos dias, que semeia a confusão. Mas é mais visivelmente a concorrência entre várias defesas que misturam valorização e cronologia, como, por exemplo, a de Condorcet e a de Baudelaire, que desestabiliza mais certamente a preferência por si mesma assumida por uma época. Coloca-se então a questão de saber se uma argumentação em puros termos de valor pode eludir o equívoco de um discurso que invoca ao mesmo tempo o universal e sua situação no presente histórico. Outra questão que se coloca é a de saber se o discurso do pós-moderno escapa à contradição interna. Seja como for, a singularidade histórica que pensa a si mesma suscita uma aporia simétrica à da totalidade histórica que se sabe absolutamente (seção II).

A hermenêutica crítica não esgota seus recursos na denúncia das formas abertas ou dissimuladas da pretensão do saber de si da história à reflexão total. Ela está atenta às tensões, às dialéticas, graças às quais esse saber avalia de modo positivo sua limitação.

A polaridade entre o julgamento judicial e o julgamento histórico é uma dessas dialéticas notáveis, ao mesmo tempo em que continua a ser uma limitação externa à qual está submetida a história: o desejo de imparcialidade comum às duas modalidades de julgamento é submetido, em seu exercício efetivo, a coerções opostas. A impossibilidade de ocupar sozinho a posição do terceiro já se evidencia na comparação entre os dois percursos da tomada de decisão, processo, de um lado, arquivo, do outro; determinado uso do testemunho e da prova aqui e ali; determinada finalidade da sentença terminal dos dois lados. A ênfase principal recai na concentração do julgamento judicial sobre a responsabilidade individual oposta à expansão do julgamento histórico aos contextos mais abertos da ação coletiva. Essas considerações sobre os dois ofícios, de historiador e de juiz, servem de introdução à prova proposta pelo caso dos grandes crimes do século XX, submetidos alternadamente à justiça penal dos grandes processos e ao julgamento dos historiadores. Uma das apostas teóricas da comparação diz respeito ao estatuto atribuído à singularidade ao mesmo tempo moral e histórica dos crimes do século. No plano prático, o exercício público de um e outro julgamento é a oportunidade de ressaltar o papel terapêutico e pedagógico do “dissensus cívico” suscitado pelas controvérsias que animam o espaço público de discussão nos pontos de interferência da história no campo da memória coletiva. Assim, o próprio cidadão é um terceiro entre o juiz e o historiador (seção III).

Uma última polaridade enfatiza a limitação interna à qual o saber de si da história está submetido. Ela não se situa mais entre a história e seu outro, como é o caso do julgamento judicial; ela está no próprio âmago da operação historiográfica na forma da correlação entre o projeto de verdade e o componente interpretativo da própria operação historiográfica. Trata-se de muito mais do que o engajamento subjetivo do historiador na formação da objetividade histórica: trata-se do jogo de opções que baliza todas as fases da operação, do arquivo à representação historiadora. Assim, a interpretação mostra ter a mesma amplitude que o projeto de verdade. Essa consideração justifica seu lugar no fim do percurso reflexivo realizado neste capítulo (seção IV).



I. “Die Geschichte selber”, “a própria história”

Refaremos, com R. Koselleck, a viagem às fontes da grandiosa ambição, que é a do saber de si da história, de ter acesso à reflexão total, forma eminente do saber absoluto. A ele devemos o reconhecimento da distância entre os modelos temporais que atuam na operação historiográfica e as categorias temporais da história.

Certamente, eu já havia resenhado em *Tempo e narrativa III* o famoso ensaio intitulado “Campo de experiência e horizonte de expectativa: duas categorias históricas”, retomado em *O futuro passado*; mas não havia vislumbrado o vínculo entre aquele ensaio e o conjunto de pesquisas dependentes de um tipo de discurso hierarquicamente superior àquele da epistemologia da operação historiográfica¹. No que diz respeito às noções de campo de experiência e de horizonte de expectativa, trata-se, observa Koselleck, “de categorias do conhecimento suscetíveis de ajudar a fundamentar a possibilidade de uma história” (*O futuro passado*, p. 208). Mais radicalmente, trata-se de definir o “tempo da história”, tarefa da qual se diz no prólogo que “entre todas as questões levantadas pela ciência histórica, é uma das mais difíceis de resolver”. De fato, quando se trata dos con-

1 Em *Tempo e narrativa*, t. III, *op. cit.*, pp. 375-391, introduzo as análises de R. Koselleck logo depois do confronto com a filosofia hegeliana da história (“Renunciar a Hegel”, pp. 349-374) e tento colocá-las sob a égide de uma hermenêutica da consciência histórica, cuja categoria mestra é a de ser afetada pelo passado, que devo a Hans G. Gadamer. Koselleck encontra-se assim intercalado entre Hegel, a quem renuncio, e Gadamer, a quem me alio. O que falta, então, a essa perspectivação, é o reconhecimento da dimensão transcendental das categorias meta-históricas. Esse reconhecimento somente se tornou possível após uma reconstrução paciente da operação historiográfica liberada dos limites de uma inquietação narratológica dominante. É em relação aos modelos da operação historiográfica que as categorias examinadas por R. Koselleck definem seu estatuto meta-histórico. Nem por isso renego a abordagem hermenêutica de *Tempo e narrativa III*: o próprio R. Koselleck participa, junto com Harald Weinrich e Karl Heinz Stierle, do grupo de pesquisa que publica o *Poetik und Hermeneutik*. É no volume V dessa coleção, sob o título de *Geschichte, Ereignis und Erzählung* [História, Acontecimento, Narrativa], que foram publicados dois dos artigos retomados em *O futuro passado*: “História, histórias e estruturas temporais formais” e “Representação, acontecimento e estrutura”.

teúdos da história, um sistema confiável de datação basta; quanto aos ritmos temporais dos conjuntos que o discurso histórico delimita, eles se destacam contra o fundo de um “tempo da história” que pontua, pura e simplesmente, a história.

Koselleck tem bons motivos para caracterizar essas categorias como meta-históricas. Essa avaliação de seu estatuto é confirmada pela homologia de constituição entre as categorias do tempo histórico em Koselleck e as do tempo interior nas *Confissões* de Santo Agostinho. O paralelismo entre o par horizonte de expectativa e espaço de experiência e o par presente do futuro e presente do passado é marcante. Os dois pares dependem do mesmo nível de discurso. Ademais, eles se prestam um socorro mútuo: as estruturas do tempo histórico não se limitam a dar às do tempo mnemônico uma amplitude mais vasta, mas abrem um espaço crítico no qual a história pode exercer sua função corretiva em relação à memória; em troca, a dialética agostiniana do tríplice presente reabre o passado da história sobre um presente de iniciativa e um futuro de antecipação dos quais, quando chegar o momento, será preciso reencontrar a marca no cerne da empreitada historiadora. Resta que Koselleck está habilitado a dizer que “nem Santo Agostinho nem Heidegger fizeram sua interrogação incidir sobre o tempo da história” (*op. cit.*, p. 328) — o que não é tão verdadeiro no caso de Gadamer, como afirmo em *Tempo e narrativa III*. A contribuição das análises de Koselleck consiste no tratamento dessas categorias como condições do discernimento das mudanças que afetam o próprio tempo histórico e, principalmente, dos traços diferenciais da visão que os Modernos têm da mudança histórica². A própria modernidade — voltaremos a isso mais adiante — é um fenômeno histórico global, na medida em que apreende os Tempos modernos como tempos novos; ora, essa apreensão somente se deixa refletir em termos de afastamento crescente das expectativas em relação a todas as experiências feitas até hoje. Não era o que acontecia com as expectativas escatológicas da cristandade histórica que, em razão de seu estatuto ultramundano, não podiam ser coordenadas com a experiência comum dentro de um único processo histórico. A abertura do horizonte de expectativa designado pelo termo “progresso” é a condição prévia da concepção dos Tempos modernos como novos, o que constitui a definição tautológica da modernidade, pelo menos em alemão. A esse respeito, pode-se falar de “temporalização da experiência da história” enquanto processo de aperfeiçoamento constante e crescente. Múltiplas experiências podem ser enumeradas tanto na ordem da expectativa quanto na da experiência rememorada; progressos desiguais se deixam inclusive distinguir; mas uma novidade global aprofunda a distância entre o campo de experiência e o horizonte de expectativa³. As noções de aceleração e de caráter dis-

2 O título *O futuro passado* pode ser entendido no sentido de futuro tal como ele não é mais, de futuro acabado, característico da época em que foi pensada a história enquanto tal.

3 Embora Kant não tenha escrito a crítica do juízo histórico que teria constituído a terceira parte da *Crítica do juízo*, ele deixou seu esboço em *O conflito das faculdades*. Assim, lemos na segunda seção, § 5: “Na espécie humana, há de sobrevir alguma experiência que, enquanto acontecimento, indique nessa espécie uma disposição e uma aptidão a ser causa do progresso rumo ao melhor e, uma vez que este deve ser o ato de um ser dotado de liberdade, a ser seu *artesão*; pode-se afirmar que um acontecimento é o efeito de uma determinada causa quando se produzem as circunstâncias que

ponível da história pertencem ao mesmo ciclo. A aceleração é o indício infalível de que a distância só se mantém modificando-se permanentemente; a aceleração é uma metacategoria dos ritmos temporais que vincula a melhora ao encurtamento dos intervalos; ela dá à noção de velocidade um toque histórico; ela permite *a contrario* falar de atraso, de adiantamento, de estagnação, de regressão. Quanto ao caráter disponível da história, ao seu caráter factível, ele designa uma capacidade que é ao mesmo tempo a dos agentes da história e a dos historiadores que dispõem da história ao escrevê-la⁴. Que alguém faça a história é uma fórmula moderna impensável antes do fim do século XVIII e que foi de algum modo ratificada pela Revolução Francesa e Napoleão. O nível meta-histórico do conceito se evidencia no fato de ter podido sobreviver à crença no progresso, como atesta, fora da esfera alemã⁵, o orgulhoso lema emprestado de Michel de Certeau sob o qual Jacques Le Goff e Pierre Nora reuniram os historiadores franceses nos anos 70⁶. Se a noção de exeqüibilidade da história é tão tenaz, é provavelmente porque ambiciona alinhar nossa relação dupla com a história — fazer a história e fazer história — com a competência constitutiva do campo prático daquilo que chamo, com um termo abrangente, de “homem capaz”.

Nada enfatiza melhor o caráter unilateral do conceito de exeqüibilidade da história do que seu vínculo estreito com a metacategoria por excelência que constitui o próprio conceito de história como singular coletivo. É a categoria mestra sob cuja condição o tempo da história pode ser pensado. Existe tempo da história na medida em que há uma história una. É a tese mestra de Koselleck, num artigo seminal publicado no *Léxico histórico da língua político-social na Alemanha* com o título simples de “Geschichte”⁷. Nesse aspecto, seria uma ilusão acreditar que o repúdio clamoroso da filosofia hegeliana da história e, num grau menor, a eliminação ativa das especulações arriscadas de

colaboram para isso”. Essa “história profética do gênero humano” apóia-se nos sinais que a história efetiva emite da destinação cosmopolítica do gênero humano. Para Kant, a Revolução Francesa foi um desses sinais, do qual diz: “Tal fenômeno da história da humanidade não se esquece mais” (*O conflito das faculdades*, 2ª seção, § 7).

- 4 Koselleck dedica uma análise separada a essa noção de disponibilidade (*O futuro passado*, *op. cit.*, p. 233 e seg.).
- 5 Cita-se com frequência a fórmula de Treitschke que Koselleck relata: “Se a história fosse uma ciência exata, deveríamos estar em condição de desvendar o futuro dos Estados. Não podemos fazê-lo, pois, por toda parte, a ciência histórica esbarra no mistério da personalidade. São indivíduos, homens que fazem a história, homens como Lutero, Frederico o Grande e Bismarck. Essa grande e heróica verdade será sempre justa; mas o fato de esses homens parecerem ser os homens certos no momento certo permanecerá para todo o sempre um mistério para nós simples mortais. O tempo forma o gênio, mas não o cria” (citado por Koselleck, *ibid.*, p. 245).
- 6 No texto de apresentação da obra coletiva *Faire de l'histoire*, a novidade da empreitada é enfatizada: “Obra coletiva e diversa, este livro pretende entretanto ilustrar e promover um novo tipo de história”. A novidade, sob as três fórmulas “Problemas novos”, “Conceitos novos”, “Objetos novos”, replica ao esfacelamento do campo histórico na mesma época. Neste sentido, ela está em sintonia com a unificação do conceito de história, que será tratada mais adiante.
- 7 Artigo “Geschichte”, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1975. A tradução francesa desse texto, por Michel Werner, é colocada no início da coletânea de artigos *L'Expérience de l'histoire*, *op. cit.*

um Spengler ou de um Toynbee, e até mesmo de êmulos mais recentes com ambições planetárias, exoneram os historiadores da tarefa de explicar por que a mesma palavra “história” designa, sem anfibologia facilmente denunciável, o singular coletivo da sequência dos acontecimentos e o conjunto dos discursos sustentados a respeito desse singular coletivo. A questão está ligada ao nível transcendental de um discurso crítico sobre a história. Koselleck recorre à ferramenta notável de uma semântica conceitual, espécie de lexicografia seletiva do vocabulário básico das ciências históricas. Mas, diferentemente de uma obra lexicográfica limitada a um exame dos conceitos sob a condição da colocação entre parênteses do referente, as metacategorias trazidas à luz pela empreitada são, à moda das categorias kantianas, as condições de possibilidade de uma experiência específica. Assim, o léxico se apóia numa relação triangular: conceito diretor, funcionamento da linguagem e experiência. O campo de aplicação desses conceitos diretores é constituído pelo que o autor chama de “experiência da história”⁸, a saber, algo mais que um território epistemológico, uma autêntica relação com o mundo, comparável àquela subjacente à experiência física. Ora, essa experiência é própria da época moderna. O autor fala de um “espaço novo de experiência”. Essa referência à modernidade, sobre a qual voltaremos mais detidamente, marca, desde o início, o caráter de época da própria semântica conceitual. Essa marca de época não pode deixar de colocar a empreitada sob o signo do historicismo ao qual seu próprio percurso a leva, sem que essa solução tenha sido buscada.

No início dessa história afirma-se uma expectativa ingênua cuja complexidade crescente será revelada por seu curso ulterior. Koselleck vincula essa expectativa a “dois acontecimentos de longa duração que acabam confluindo e, por isso mesmo, abrindo um espaço de experiência que antes não pudera ser formulado” (“Geschichte”, p. 10). Trata-se, de um lado, do nascimento do conceito de história enquanto *coletivo singular* que liga as histórias especiais sob um conceito comum; e, de outro, “da contaminação mútua” dos conceitos de *Geschichte*, enquanto complexo de acontecimentos, e de *Histoire*, enquanto conhecimento, narrativa e ciência histórica, contaminação que resultou numa absorção do segundo pelo primeiro. Esses dois acontecimentos conceituais, por assim dizer, acabam por formar um só, a saber, a produção do conceito de “história enquanto tal”, de “a própria história” (*Geschichte selber*).

O nascimento do conceito de história como coletivo singular sob o qual se reúne o conjunto das histórias particulares marca a conquista da maior distância concebível entre a história una e a multiplicidade ilimitada das memórias individuais e a pluralidade das memórias coletivas enfatizada por Halbwachs. Essa conquista é sancionada pela idéia de que a própria história se torna seu próprio sujeito. Se há experiência nova, é exatamente a da autodesignação de um novo sujeito de atribuição denominado história.

8 É o título dado à coletânea de artigos ao qual pertence “O conceito de história”: R. Koselleck, *L'Expérience de l'histoire*, *op. cit.*

Compreende-se que o segundo “acontecimento” apontado por Koselleck — a saber, a absorção de *Historie* por *Geschichte* — tenha podido se confundir com o da formação do conceito de história como coletivo singular. A autonomia da história sujeito de si mesma comanda, em última instância, a organização de sua representação. A história, ao se produzir, articula seu próprio discurso. Essa absorção ocorreu apesar das resistências esporádicas de autores, como Niebuhr, apaixonados pela precisão metodológica. A velha definição que remonta a Cícero (“A história é uma narrativa verídica de coisas passadas”), assim como a antiga atribuição à *historia* de uma função instituidora (*historia magistra vitae*) se vêem reapropriadas pela nova experiência da história que se reflete enquanto acontece. Dessa reflexividade da história deriva um conceito específico de tempo histórico, uma temporalização propriamente histórica⁹.

Nesse estágio, que se pode qualificar de ingenuidade ou de inocência, o termo história exhibe um teor realista que garante à história enquanto tal uma pretensão própria à verdade¹⁰.

Antes de irmos mais adiante, a expressão “experiência da história”, usada por Koselleck como título da obra inteira na qual se inscreve o artigo em questão, merece reflexão. “Um novo espaço de experiência”, diz ele, foi aberto “do qual a escola histórica se alimenta desde então” (art. cit., p. 51). Ora, esse espaço de experiência coincide com a modernidade. Pode-se então falar, em síntese, de experiência moderna da história. A esse respeito, o leitor notará uma mudança importante no vocabulário de Koselleck desde *O futuro passado*, onde espaço de experiência era oposto a horizonte de expectativa (cf. *Tempo e narrativa III*, op. cit., pp. 375-391). Aplicado doravante à história enquanto tal, o conceito de experiência, qualificado pela modernidade, recobre as três instâncias do tempo. Ele vincula o passado advindo, o futuro esperado e o presente vivido e agido. O que é declarado moderno por excelência, é esse caráter ontemporal da história. Ao mesmo tempo, o conceito de história se reveste, além de seu significado temporal renovado, de uma significação antropológica nova: a história é a história da humanidade e, nesse sentido, história mundial, história mundial dos povos. A humanidade se torna simultaneamente o objeto total e o sujeito único da história, ao mesmo tempo em que a história se faz coletivo singular.

É sobre esse fundo de pressupostos que é preciso ressituar o surgimento das noções de “filosofia da história”, com Voltaire, de “Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolítico”, com Kant, de “filosofia da história da humanidade”, com Herder, de “filosofia do mundo” (*Weltgeschichte*), que Schiller erigiu em “tribunal do mundo”. Com este último desenvolvimento, à expansão do território narrativo da

9 “A distinção de um tempo histórico por natureza no conceito de história coincide com a experiência dos Tempos modernos” (*ibid.*, p. 21).

10 “Esse mundo de experiência tem uma pretensão imanente à verdade” (*ibid.*, p. 22). E mais adiante: “Para dizê-lo de modo exagerado, a história (*Geschichte*) é uma espécie de categoria transcendental que visa à condição de possibilidade das histórias” (*ibid.*, p. 27). Droysen poderá dizer dela que “ela mesma é seu próprio saber” (citado *ibid.*).

história se acrescenta uma reflexão moralizadora de alcance universal sobre o próprio significado da história¹¹.

Falta apenas a dimensão especulativa anunciada por Novalis quando proclamou que “a história engendra a si mesma” (citado in “Geschichte”, p. 48). A obra de Hegel, *A razão na história*, coroa essa epopéia conceitual. É sob a égide da dialética do espírito objetivo que é firmado o pacto entre o racional e o real, sobre o qual se diz que exprime a idéia mais alta da filosofia¹². O vínculo no qual essa identidade se mostra é a própria história. Toma-se ao mesmo tempo distância em relação à disciplina histórica comum, que foi censurada por rondar na casa dos mortos. A esse respeito, é preciso ser grato a Hegel por sua crítica à idéia abstrata de um mundo que não é mais a potência de vida levada pelo espírito ao cerne do presente. Algo se anuncia aqui que encontrará no elogio da vida feito por Nietzsche uma conclusão veemente, e também na oposição instaurada por Heidegger entre o ter-sido do passado verdadeiro e o passado acabado subtraído a nosso império. Mas tampouco se poderia desconsiderar o nascimento, sob a proteção da filosofia hegeliana (herdeira, nisso, da orientação antiteológica das Luzes, mais que dos românticos), de uma religião secular afiançada pela equação entre a história e a razão. A história é o desenvolvimento do espírito no seio da humanidade. Se Koselleck pode falar de experiência da história, é também na medida em que o conceito de história pode pretender preencher o espaço antes ocupado pela religião. É em razão desse parentesco e dessa substituição que a filosofia idealista da história pôde elevar-se acima das simples análises causais, integrar temporalidades múltiplas, abrir-se para o futuro, ou melhor, abrir um novo porvir, e assim reinterpretar o *topos* antigo da história mestra de vida, mais perto das promessas de redenção despejadas sobre a humanidade vindoura pela Revolução Francesa, mãe de todas as rupturas.

Mas com a palavra “ruptura” um dedo é apontado em direção a uma falha que fende do interior a idéia presumida abrangente, totalizadora, da história do mundo.

Pode-se seguir o rastro dos efeitos cada vez mais devastadores dessa falha.

11 Leremos no ensaio incrivelmente documentado de Koselleck as contribuições distintas de pensadores tão importantes como Chladenius, Wieland, von Humboldt, F. Schlegel, F. von Schiller, Novalis e sobretudo Herder, sem falar dos grandes da escola histórica alemã: Ranke, Droysen, Niebuhr, Burckhardt.

12 “Mas a única idéia que a filosofia fornece é a simples idéia da Razão — a idéia de que a Razão governa o mundo e que, conseqüentemente, a história universal também se desenvolveu racionalmente. Essa convicção, essa idéia constitui uma presunção em relação à história como tal, mas não em relação à filosofia. Nesta está demonstrado pelo conhecimento especulativo que a Razão — podemos aqui nos ater a esse termo sem insistir muito mais na relação com Deus — é sua substância, o poder infinito, a matéria infinita de toda vida natural ou espiritual — e também a forma infinita da realização de seu próprio conteúdo. [...] A Idéia é o verdadeiro, o eterno, o poder absoluto. Ela se manifesta no mundo e nada nele se manifesta que não seja ela, sua majestade e sua magnificência: eis o que a filosofia demonstra e que aqui é suposto como demonstrado” (trad. franc. de Kostas Papaioannou, Paris, 10/18, col. “Philosophie et essais”, pp. 47-48). Cf. *Tempo e narrativa*, t. III, op. cit., “Renunciar a Hegel”, pp. 349-374. É verdade que *A razão na história* é a obra mais fraca de Hegel e que pesa pouco em comparação com a *Enciclopédia das ciências filosóficas* e com sua grande *Lógica*, que continuam a ser o Himalaia a escalar — e a vencer.

A menor infração à idéia de história una e de humanidade una deve ser atribuída às resistências diversas daquilo que se pode chamar, num sentido amplo, com Hannah Arendt, de *pluralidade humana*. Esta trabalha do interior o próprio conceito de história como coletivo singular. São sempre histórias especiais que a história universal ou a história do mundo pretende englobar. Ora, essas histórias especiais se dizem segundo critérios múltiplos: quer se trate de distribuição geográfica, de periodização do curso da história, de distinções temáticas (história política e diplomática, história econômica e social, história das culturas e das mentalidades). Essas diversas figuras da pluralidade humana não se deixam reduzir a um efeito de especialização profissional do ofício de historiador. Elas se devem a um fato primeiro, a fragmentação e até mesmo a dispersão do fenômeno humano. Existe uma humanidade, mas povos (muitos filósofos do século XIX falam assim do “espírito dos povos”), isto é, línguas, costumes, culturas, religiões e, no nível propriamente político, nações enquadradas por Estados. A referência à nação foi mesmo tão forte que os representantes da grande escola histórica alemã não cessaram de escrever a história do ponto de vista da nação alemã. O mesmo se deu na França, com Michelet em particular. O paradoxo é enorme: a história é proclamada mundial por historiadores patriotas. Saber se uma história pode ser *escrita* de um ponto de vista cosmopolítico passa então a ser um ponto de discussão.

Essa resistência das histórias especiais à globalização não é a mais ameaçadora: pode-se ainda vinculá-la quer a limitações de competência inerentes ao ofício de historiador, uma vez que o método histórico-crítico exige uma especialização cada vez mais afinada da pesquisa, quer a um traço da condição de historiador que faz do homem historiador um cientista e um cidadão ao mesmo tempo, um cientista que faz história ao escrevê-la, um cidadão que faz a história em relação com os outros atores da cena pública. Mesmo assim, surge certa ambigüidade quanto ao estatuto epistemológico da idéia de história mundial ou universal. Trata-se de uma idéia *reguladora* no sentido kantiano, que exige, no plano teórico, a unificação dos saberes múltiplos, e que propõe, no plano prático e político, uma tarefa que pode ser chamada de cosmopolita, no intuito de estabelecer a paz entre os Estados-nações e de difundir mundialmente ideais da democracia?¹³ Ou se trata de uma idéia *determinante*, constitutiva, à maneira da *Idéia* hegeliana na qual o racional e o real coincidem? Segundo a primeira acepção, a história *deve* se tornar universal, mundial; de acordo com a segunda, ela *é* mundial, universal, enquanto devir em marcha de sua própria produção. Nos dois casos, a resistência da pluralidade humana constitui um paradoxo e, no limite, um escândalo. O conceito de coletivo singular seria realmente honrado apenas se se conseguisse renovar o princípio leibniziano de razão suficiente, pelo qual a diversidade, a variedade, a complexidade dos fenômenos constituem os componentes bem-vindos da idéia do todo. Essa interpretação mediana entre idéia reguladora e idéia constitutiva não me parece fora do alcance de uma concepção propriamente dialética da história.

13 Nos próprios limites dessa formulação prudente, a idéia de história mundial concebida como uma ciência diretriz parece tão incerta aos olhos de Kant que ele acredita que ela ainda não tenha sido escrita e que ainda não encontrou seu Kepler ou seu Newton.

A idéia de história universal ou mundial parece-me posta mais drasticamente à prova no próprio plano da *temporalização* da marcha da história. A modernidade faz surgir traços inéditos de diacronia que dão uma fisionomia nova à velha tripartição agostiniana entre passado, presente e futuro, e mais que tudo, à idéia a ela associada de uma “distensão da alma”. Em *O futuro passado*, Koselleck já enfatizara os efeitos do *topos* do progresso sobre a representação do tempo da história. Mas a idéia de progresso não se limita a sugerir a de uma superioridade *a priori* do futuro — ou mais exatamente das coisas por vir — sobre as coisas passadas. A idéia de *novidade* vinculada à de modernidade (modernidade, em alemão, se diz “tempo novo” — *neuen Zeiten* e, a seguir, *Neuzeit*) implica no mínimo uma depreciação dos tempos anteriores tachados de obsolescência, no máximo uma denegação que equivale a uma ruptura. Já evocamos o efeito de ruptura atribuído à Revolução Francesa pela *intelligentsia* européia do século XIX. As luzes da razão já haviam feito os tempos medievais parecerem tenebrosos; na sua esteira, a impulsão revolucionária faz os tempos passados parecerem mortos. O paradoxo é temível quanto à idéia de história mundial, universal: a unidade da história pode ser engendrada por aquilo mesmo que a rompe?¹⁴ Para superar o paradoxo, seria preciso que a força de integração liberada pela energia da novidade fosse superior à força de ruptura que emana do acontecimento considerado como fundador de tempos novos. O desenrolar da história mais recente está longe de satisfazer esse desejo. O crescimento do multiculturalismo é, nesse aspecto, fonte de grande perplexidade.

Esse fenômeno de depreciação do passado apresenta vários corolários notáveis. Notaremos primeiro o aumento do sentimento de distanciamento que, na escala de uma série de várias gerações, tende a obliterar o sentimento da dívida dos contemporâneos para com os antecessores, para retomar o vocabulário de Alfred Schütz; pior ainda, os próprios contemporâneos pertencentes a várias gerações que vivem ao mesmo tempo sofrem a provação de uma não-contemporaneidade do contemporâneo. Notaremos, em seguida, o sentimento de aceleração da história que Koselleck interpreta como um efeito da dissociação do vínculo entre expectativa e experiência, uma vez que um maior número de fenômenos percebidos como mudanças significativas ocorrem no mesmo lapso de tempo.

Essas alterações profundas da unidade da história no plano de sua temporalização equivalem a uma vitória da *distentio animi* segundo Santo Agostinho que põe em perigo a unidade de *intentio* do processo histórico. Entretanto, no plano da memória, havia um recurso: essa forma de repetição que consistia no reconhecimento do passado rememorado no interior do presente. Que equivalente desse reconhecimento a história ofereceria se fosse condenada pela novidade dos tempos vindouros a reconstruir um passado morto, sem nos deixar a esperança de reconhecê-lo como nosso? Vemos

14 Koselleck cita uma carta de Ruge a Marx datada de 1843: “Não podemos continuar nosso passado a não ser rompendo nitidamente com ele” (*A experiência da história*, *op. cit.*, p. 85). Em *A ideologia alemã*, Marx acredita que o advento do comunismo somente transformará a história vigente em história mundial ao preço da desqualificação de toda a história anterior, reduzida ao estágio de pré-história.

despontar, aqui, um tema que só tomará forma no fim do capítulo seguinte, o da “inquietação estranha” da história.

A depreciação do passado não bastaria para minar de dentro a afirmação da história como totalidade auto-suficiente se um efeito mais devastador não tivesse se acrescido a ela, a saber, a *historização* de toda a experiência humana. A valorização do futuro teria permanecido uma fonte de certeza se não tivesse sido acompanhada pela relativização de conteúdos de crença considerados imutáveis. Talvez esses dois efeitos sejam potencialmente antagonistas, na medida em que o segundo — a relativização — contribui para minar o primeiro — a historização, até então acoplada a uma expectativa garantida por si mesma. É nesse ponto que a história do conceito de história desemboca numa ambigüidade que a crise do historicismo levará ao primeiro plano, mas que é como que um efeito perverso do que Koselleck chama de historização do tempo.

O efeito devastador foi particularmente visível em relação à versão teológica do *topos* do progresso, a saber, a idéia de *Heilsgeschichte* — “história da salvação” — que depende da escatologia cristã. A bem da verdade, o *topos* do progresso se beneficiaria primeiro de um impulso vindo da teologia por meio do esquema da “promessa” e do “cumprimento”, o qual constituía a matriz original da *Heilsgeschichte* no âmago da escola de Göttingen, desde o século XVIII. Ora, esse esquema continuou a alimentar a teologia da história até meados do século XX. O efeito bumerangue do tema da relatividade histórica sobre a *Heilsgeschichte* foi grave. Se a própria Revelação é progressiva, a recíproca se impõe: a vinda do Reino de Deus é por sua vez um desenvolvimento histórico e a escatologia cristã se dissolve num processo. A própria idéia de salvação eterna perde seu referente imutável. É assim que o conceito de *Heilsgeschichte*, primeiro proposto como uma alternativa da historização, mesmo com o risco de funcionar como um duplo teológico do conceito profano de progresso, inverteu-se em fator de historização integral.

De fato, todos os campos da experiência foram gradualmente afetados pela relatividade histórica, como atesta o triunfo das idéias de ponto de vista e de perspectiva. Tantos observadores, tantos pontos de vista. Pode-se, certamente, atribuir a essa idéia uma origem leibniziana, mas ao preço do abandono da referência forte a uma integral dos pontos de vista. A idéia de uma pluralidade de pontos de vista, uma vez privada de toda vista panorâmica, propõe-se como a idéia antidogmática por excelência. Mas coloca-se então a questão de saber se a tese que afirma a relatividade de toda asserção não destrói a si mesma por auto-referência. Enunciada na forma radical que o ceticismo lhe confere — “toda afirmação, toda estimativa é relativa às condições históricas de sua enunciação” —, ela corre o risco de cair sob a acusação de “contradição performativa” dirigida por Karl Otto Apel aos defensores do ceticismo frente à noção ético-jurídica de validade¹⁵. Cabe indagar se a idéia de verdade, mas também a do bom e do justo, podem ser radicalmente historicizadas sem desaparecer. A relatividade que resulta

15 A contradição é performativa pois não se refere ao conteúdo semântico da asserção, mas ao ato que a enuncia e que se considera, enquanto tal, como verdadeiro, como não relativo.

da temporalização da história pode alimentar durante um certo tempo a acusação de ideologia dirigida por um protagonista a seu adversário — sob a forma da pergunta peremptória “de onde o senhor está falando?” —, mas ela se volta finalmente contra aquele que a profere e interioriza-se em suspeita paralisante¹⁶.

No fim desse ensaio notável, “Geschichte”, Koselleck dá livre curso à confissão. Após ter exposto os escrúpulos de Ranke a respeito da suspensão de todo posicionamento do historiador nos combates do presente, ele nota: “Assim como (e talvez mais ainda) esses posicionamentos vinculados a essa antiga controvérsia, a ambivalência da expressão ‘a própria história’ (*Geschichte selber*) tem a característica de revelar ao mesmo tempo todas as objeções que podem ser levantadas contra ela” (art. cit., p. 80). As contradições que minavam a noção revelaram o caráter insustentável dessa pretensão ao saber absoluto e da *hubris* que a animava. Outra questão será a de saber se o que Koselleck chama de “experiência da história” não excede os limites de uma história conceitual, que atribuo ao nível de uma hermenêutica crítica, e não põe em jogo categorias que podemos chamar de existenciais que dependem de uma hermenêutica ontológica. É o que dá a entender a reflexão sobre o duplo sentido da palavra história, como conjunto dos acontecimentos advindos e conjunto dos relatos sobre esses acontecimentos.

II. “Nossa” modernidade

A filosofia crítica aplicada à história tem como tarefa principal, como dissemos, refletir sobre os limites que um saber sobre si da história que se quer absoluto tentaria transgredir. O tratamento da história como singular coletivo erigido em sujeito de si mesmo — a História — é a expressão mais manifesta dessa pretensão. Mas essa provação não é a única. Uma segunda forma mais dissimulada da mesma pretensão lhe é simetricamente oposta: ela consiste em elevar ao absoluto o presente histórico erigido em observatório e até mesmo em tribunal de todas as formações, em particular culturais, que o precederam. Essa pretensão dissimula-se sob os traços sedutores de um conceito à primeira vista isento de toda veleidade de transgressão dos limites: o

16 Segundo Koselleck, desde meados do século XVIII, J. M. Chladenius teria vislumbrado o efeito devastador da idéia de ponto de vista (*L'Expérience de l'histoire*, op. cit., p. 75). Koselleck nota: “Chladenius instaura um quadro teórico que não foi ultrapassado hoje em dia” (*ibid.*, p. 76). Mas é F. Schlegel, em *Über die neuere Geschichte. Vorlesungen* (1810-1811), quem teria formulado com toda lucidez, contra Hegel “a aporia que surgiu entre o fato de visar a verdade e a constatação de sua relatividade histórica” (p. 79 e n. 279). Mais grave ainda, ele teria vislumbrado no cerne do próprio projeto hegeliano uma contradição mortal entre a ambição de abarcar “a totalidade dos pontos de vista” (expressão lida no próprio Hegel em *La Raison dans l'histoire*) e a defesa pelo filósofo da liberdade, da razão, do direito. Entre a totalização e o posicionamento, entre a razão especulativa e o juízo militante, insinuar-se-ia uma sutil contradição.

conceito de modernidade. A impossível reivindicação ligada a esse conceito apenas é desvendada quando se lhe restitui sua formulação inteira e exata, e quando se diz e se escreve “nossa” modernidade. Não se trata de nada menos do que da “idéia que nosso tempo se faz de si mesmo em sua diferença, em sua ‘novidade’ em relação ao passado”¹⁷. “Nosso”, “nosso” tempo, “nossa” época, “nosso” presente, são tantas as expressões que equivalem à idéia de modernidade. A pergunta é esta: como “nosso” tempo poderia pensar a si mesmo absolutamente? A pergunta é rigorosamente simétrica à que nos ocupou um pouco acima: tratava-se então do todo da História, enquanto singular coletivo, que tentava se colocar absolutamente em sujeito de si mesmo: “a própria história”. Desalojada dessa posição insustentável, a pretensão à reflexão absoluta se volta sobre o exato oposto desse coletivo singular, a saber, o momento histórico singular, o agora da história presente. Ora, essa pretensão está hoje muito viva, embora aquela da qual ela é a contrapartida esteja geralmente abandonada. A reivindicação que ela veicula é, provavelmente, tão inelutável quanto, apesar da crítica, a tenaz referência à História total, sob os vocábulos história do mundo, ou história universal, em cujo pano de fundo se recortariam as áreas históricas balizadas pelos historiadores. Um agnosticismo rigoroso para com a idéia de modernidade talvez seja impraticável. Com efeito, como não tentar dizer em que tempo estamos vivendo? Dizer sua diferença e sua novidade em relação a qualquer outro? O único ganho esperado da crítica seria então a confissão do estatuto controverso, polêmico, não conclusivo de todas as discussões sobre o “verdadeiro” sentido de “nossa” modernidade.

Extrairei meu primeiro argumento contra a pretensão de “nossa” modernidade a constituir exceção a essa recorrência e a se pensar absolutamente¹⁸ do que H. R. Jauss chama de “as recorrências históricas” da palavra. Essa “recorrência histórica” é atestada por um discurso que se inscreve perfeitamente numa teoria da representação, atinente, como foi mostrado na segunda parte desta obra, à operação historiográfica. Com a diferença considerável de que não se trata de uma representação entre outras, mas da representação que essa operação se dá de si mesma, uma vez que as duas figuras da representação-objeto e da representação-operação coincidem. Essa auto-representação afirma dar testemunho da época inteira na qual seu próprio discurso se inscreve. Ora, várias épocas caracterizaram-se como modernas. O paradoxo ligado ao próprio tema “nossa época” procede dessa repetição.

17 H. R. Jauss, “La ‘Modernité’ dans la tradition littéraire et la conscience d’aujourd’hui”, in *Pour une esthétique de la réception*, trad. franc. de C. Maillard, Paris, Gallimard, 1978, pp. 158-209.

18 A própria palavra modernidade, nota H. R. Jauss no início de seu ensaio, “apresenta [...] esse paradoxo de desmentir com toda certeza, a todo momento, por sua recorrência histórica, a pretensão que ela afirma” (*ibid.*, p. 158). Uma relatividade comparável àquela que havia surpreendido a pretensão da “própria história” a se refletir absolutamente atingirá assim em cheio a pretensão de “nossa” modernidade a se distinguir absolutamente de todas as modernidades do passado. As inelutáveis controvérsias que afetam o discurso sobre a modernidade serão brevemente evocadas apenas a título de sintoma complementar da incapacidade da consciência de atualidade de se refletir totalmente.

Pode-se seguir a narrativa do historiador percorrendo as ocorrências sucessivas dos termos que se ligam ao mesmo campo semântico e repetem as escolhas terminológicas que resultaram em “nossa” modernidade, a modernidade referente a nós, agentes da história presente. E pode-se surpreender o momento em que a valorização implícita ou explícita confere à expressão um sentido normativo.

Jacques Le Goff fez esse percurso em *Histoire et mémoire*¹⁹. Ele encadeia as distinções do seguinte modo. Primeiro, ele propõe, num plano ainda formal, a distinção entre o antes e o depois, implícita nas noções conexas de simultaneidade e sucessão. Sobre ela se edifica a oposição entre passado e presente que rege a seqüência das distinções que o historiador recolhe no nível da “consciência social histórica” (*Histoire et Mémoire*, p. 33). A distinção decisiva, que conduz ao limiar da idéia de modernidade, é constituída pela oposição “antiquado” (antigo) *versus* “moderno”²⁰. Essa oposição, diz ele, “desenvolveu-se num contexto ambíguo e complexo” (*op. cit.*, p. 59). De fato, o termo “moderno” mudou várias vezes de parceiro (antiquado, mas também antigo, tradicional), ao mesmo tempo em que ligava sua sorte a sinônimos diferentes (recente, novo). Além disso, cada um dos termos do par não deixou de ser acompanhado de conotações laudatórias, pejorativas ou neutras. Neutro foi o primeiro emprego de “moderno” no baixo latim (o advérbio *modo* significava recentemente), e de “antiquado” (no sentido do que pertence ao passado). Menos neutros foram os usos ulteriores, quando “antiquado” passou a designar o mundo greco-romano antes do triunfo do cristianismo, mundo desde então designado pela palavra “Antigüidade”²¹. A neutralidade não vigorará mais quando ao termo “moderno” se acrescentar o epíteto “novo”, termo laudatório por excelência, a partir do século XVI, quando seu único oposto não será mais o antiquado, mas o medieval, segundo uma divisão da história em três épocas, antiga, medieval e moderna (*neuer* em alemão). A ambigüidade aumenta quando a Antigüidade passa, de cronologicamente ultrapassada, a exemplar, a título do grande Renascimento do século XVI²².

Foi então que a narrativa histórica cruzou as avaliações pejorativas ou laudatórias que se sobrepuseram à enumeração dos períodos no estilo das cronosofias estudadas por Pomian (reino, idade, era, período, e até mesmo século, como nas expressões o

19 Jacques Le Goff, *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard, 1996. O autor (pp. 33-58) interroga sucessivamente os psicólogos (Piaget, Fraisse), os lingüistas (Weinrich, Benveniste), os antropólogos (Lévi-Strauss, Hobsbawm), os historiadores da história (Châtelet, Dupront, Bloch).

20 *Ibid.*, pp. 59-103.

21 Deve-se a E. R. Curtius a grande investigação erudita *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Berne, 1948; trad. franc. de Jean Bréjoux, 2 vol., Paris, Pocket, col. “Agora”, 1986. Jauss enfatiza a originalidade da conceitualidade medieval, ao contrário de Curtius, que apenas viu nela a repetição de um modelo vindo da própria Antigüidade (“La Modernité”, art. cit., p. 159). Em particular, o recurso à tipologia constitui um modo de encadeamento original. A idéia de “transbordamento tipológico” parece mesmo ser a chave da famosa ambigüidade contida no elogio cuja paternidade Jean de Salisbury atribui a Bernard de Chartres: “Somos anões nos ombros de gigantes.” O que é mais honroso, a solidez de um gigante ou a vista perspicaz de um anão?

22 Sobre a época do Renascimento, cf. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, *op. cit.*, pp. 170-175.

Grande Século, o século de Luís XIV, o século das Luzes). O historiador é testemunha dessa sobrecarga de sentido que faz da superioridade de “nossa época” um lema de combate. Esse patamar é ultrapassado quando a idéia de novidade recebe como contrário a de tradição, a qual, de simples transmissão de herança, tornou-se sinônimo de resistência às idéias e aos costumes novos. As coisas se complicam com o conceito cíclico de Renascimento, pois o elogio se dirigia a um passado reencontrado — a Antigüidade greco-romana pagã — para além do efeito de ruptura engendrado pelo advento da novidade. É nessa encruzilhada do linear e do cíclico que se decidiu o destino do conceito de imitação, ele mesmo herdado da *mimēsis* dos gregos: imitar é repetir, no sentido de copiar, ou repetir, no sentido de trazer de volta à vida? A famosa querela dos Antigos e dos Modernos, no século XVII francês e inglês, gira em torno dessas valorizações opostas da pretensa exemplaridade dos modelos antigos²³. A linearidade leva definitivamente a melhor com a idéia de progresso, que merece o qualitativo de *topos* na medida em que nesse “lugar-comum” firma-se a aliança do moderno e do novo diante da vetustez da tradição.

A seqüência “moderno”, “novidade”, “progresso” funciona à moda de um sintagma nos dois textos cultos relativamente aos quais se orientará a seqüência de nossa discussão: as *Réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain* de Turgot (1749) e o *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* de Condorcet (1794). História ou quadro, é o balanço de uma aquisição da consciência ocidental, que se coloca como guia da humanidade inteira. O elogio do moderno faz coincidir, no plano meta-histórico, a reflexão que se presume total da história sobre si mesma e a do momento histórico privilegiado. O importante é que a projeção do futuro é daí em diante solidária da retrospectiva sobre os tempos passados. Doravante, o século pode ser visto com os olhos do porvir. É nesse sentido que o futuro das gerações das quais nossa própria modernidade se distingue aparece como um futuro ultrapassado, segundo o belo título de Koselleck *Die vergangene Zukunft*, que evoca o futuro tal como não é mais, entenda-se tal como ele não é mais o nosso. Mas a história da idéia de modernidade continua além das Luzes européias, e as hesitações do vocabulário se acumulam. A substituição de “antigo” por “antiquado” já havia marcado o afastamento histórico entre os Tempos Modernos e a Antigüidade. A de “moderno” por “romântico” foi acompanhada pela substituição simétrica de “antigo” por “clássico”, no sentido de indelével, de exemplar, e até mesmo de perfeito. Com o romantismo, o Moderno redescobre para si um duplo passado “gótico” e “antiquado”, ao passo que a superioridade de nosso tempo se encontra matizada pela idéia, cara a Montesquieu, de que cada época e cada nação tem seu gênio. O mais surpreendente nessa história talvez seja o destino das palavras

23 Sobre a querela dos Antigos e dos Modernos, cf. Jauss, *ibid.*, pp. 175-180. A “querela”, nota Jauss, nos permite datar o começo do século das Luzes na França (*op. cit.*, p. 175). (o que, por sinal, Diderot e d'Alembert proclamaram com prazer na *Encyclopédie*), a aposta sendo a pretensa exemplaridade dos modelos antigos.

“romance” e “romantismo”²⁴: como nos romances de cavalaria — esses poemas em língua popular —, a ficção impregna a imagem do mundo, o inverossímil recolhendo a poesia da vida além de todo pitoresco; como Aristóteles o sugeria no famoso texto da *Poética* que pronunciava a superioridade do épico e do trágico sobre a simples história na ordem da verdade. Mas então, não é mais o acordo com as idéias do tempo que predomina na idéia de modernidade, mas a insatisfação e o desacordo com o tempo presente. A modernidade está a ponto de se definir opondo-se a si mesma. Nessa trajetória, a Alemanha e a França ocupam posições heterogêneas, uma vez que o grande corte da Revolução Francesa se prolonga numa ruptura no nível dos costumes e do gosto. Stendhal, sem quem Baudelaire seria incompreensível, já não precisa do contraste da Antigüidade para imprimir um prestígio incomparável à simples atualidade do presente²⁵.

É nesse ponto que nosso discurso sobre a modernidade muda bruscamente de regime. Deixando a história dos empregos passados do termo “moderno”, história desenvolvida à maneira de uma história das representações, a discussão volta-se para os significados ligados à “nossa” modernidade, a modernidade referente a nós que dela falamos hoje. Tentamos então distinguir “nossa” modernidade da dos “outros”, daqueles que, antes de nós, se declararam modernos. De conceito repetitivo, iterativo, o conceito de modernidade torna-se agora, em nosso discurso, o indício de uma singularidade comparável à do aqui e do agora de nossa condição corporal. Em outras palavras, o adjetivo possessivo “nossa” opera à moda de um dêitico elevado à dimensão de um período inteiro: é do “nosso” tempo que se trata. Ele se distingue dos outros tempos como o “agora” e o “aqui” da experiência viva se opõem a “antigamente” e a “lá”. Um absoluto, no sentido de não-relativo, coloca-se e designa a si mesmo. Vincent Descombes começa nestes termos um ensaio dedicado aos empregos contemporâneos do termo “moderno”²⁶: “Em outros tempos, palavras tão carregadas como ‘tempo presente’, ‘mundo moderno’, ‘modernidade’ teriam evocado fenômenos de inovação e de ruptura”. “Em outros tempos”? A expressão não se liga mais a uma história objetiva das representações, ela designa os tempos que não são mais os nossos. O ensaio prossegue nestes termos: “Faz uns vinte anos [contados a partir do presente da escrita do

24 Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, op. cit., pp. 187-197 (pp. 206-212 ?), cita o *Dictionnaire de l'Académie* de 1798: romântico “diz-se geralmente dos lugares, das paisagens, que lembram à imaginação descrições, poemas e romances”. Evocamos acima, com E. Casey, o papel da paisagem na consciência que tomamos do espaço habitado. Do lado alemão, foi Herder e, na sua esteira, o romantismo alemão que elevaram o gótico à posição da verdade poética.

25 Com Stendhal, nota Jauss, “o romantismo, não é mais a atração pelo que transcende o presente, a oposição polar entre a realidade cotidiana e os longínquos do passado; é a atualidade, a beleza de hoje, que, ao se tornar a de ontem, perderá inevitavelmente seu atrativo vivo e somente poderá apresentar doravante um interesse histórico”: o romantismo é “a arte de apresentar aos povos as obras literárias que, no estado atual de seus hábitos e de suas crenças, são suscetíveis de lhes dar o maior prazer possível. O classicismo, pelo contrário, lhes apresenta a literatura que dava o maior prazer possível a seus tataravôs” (citado *ibid.*, p. 196).

26 Vincent Descombes, “Une question de chronologie”, in Jacques Poulain, *Penser au présent*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 43-79.

ensaio] que esses mesmos temas do moderno e do presente são, para os filósofos, uma oportunidade de se voltarem para seu passado. O que é designado como moderno parece estar atrás de nós” (“Une question de chronologie”, in *Penser au présent*, p. 43). E não falamos mais disso como simples observador, como simples cronista das representações passadas. Falamos enquanto herdeiros. De fato, é a herança das Luzes que está em jogo, para nós que dela falamos hoje. O tom da controvérsia é logo instaurado: “O pressuposto, então, é que haveria apenas uma herança das Luzes” (*op. cit.*, p. 44). Pressuposto por quem? Eles não são designados nomeadamente, os que, pela boca do autor do ensaio, nos interpelam na segunda pessoa: “Não podeis dividir esta herança” (*ibid.*). A reflexão abandonou o tom da retrospectiva; ela se fez combatente. Ao mesmo tempo, ela se tornou mais local: “Para nós, as Luzes francesas são inseparáveis da Revolução Francesa e de suas conseqüências históricas. Nossa reflexão sobre a filosofia das Luzes não pode mais ser exatamente a mesma que a dos que têm como referência a Revolução americana ou daqueles para quem as Luzes são uma *Aufklärung* sem tradução política tão direta” (*op. cit.*, pp. 44-45). Por isso nem mesmo sabemos como traduzir em francês o inglês *modernity*, usado, por exemplo, por Leo Strauss quando atribui a Jean-Jacques Rousseau “the first crisis of modernity” e joga ao mesmo tempo com a cronologia e com a apologia que opõe reacionário a radical. A bem da verdade, a modernidade que não é mais a nossa inscreve-se numa cronologia que deixou de ser neutra, indiferente ao que ela ordena: “Ora, não é uma cronologia indiferente que os filósofos [os dos últimos vinte anos] retêm, mas uma cronologia na qual a data dos pensamentos e dos fatos corresponde a seu significado, não ao calendário” (*op. cit.*, p. 48). Ora, essa cronologia qualificada, essa “cronologia filosófica” (*op. cit.*, p. 50), é, por sua vez, objeto de contestação, pois os pensadores das Luzes creditaram suas pretensões à superioridade de uma filosofia da história, digna das cronologias do passado estudadas por Pomian. Foi o caso das “épocas” do quadro de Condorcet evocado acima no tom da historiografia objetiva. Elas correspondem ao conceito aqui proposto de cronologia filosófica: a época moderna nelas não designa apenas a época presente, mas também a época do triunfo da razão. A periodização é filosófica. Pode-se ainda chamá-la de cronologia? De fato, a modernidade é ao mesmo tempo autovalorizadora e auto-referencial. Ela caracteriza a si mesma como época superior ao se designar como presente e, por isso, única. Do mesmo modo, nota Descombes, outros usos do termo “modernidade” permanecem estranhos a Condorcet como, por exemplo, o que levaria em conta a distância entre a abstração e a prática, com seu cortejo de tradições e preconceitos e, mais ainda, um uso do termo que ressaltaria a relatividade histórica dos modelos propostos aos homens e veria em conseqüência, nas obras-primas da Antigüidade, não fracassos mas as obras-primas de uma outra época²⁷. A relatividade saudada pelo historiador teria se tornado imediatamente a modernidade de hoje? Seja como for, o moderno, segundo Condorcet, não seria mais o nosso.

27 “Condorcet não acredita de modo algum que haja estágios de um desenvolvimento do espírito ou esquemas de referência incomensuráveis. Toda idéia de relatividade lhe é estranha” (*ibid.*, p. 61).

E por quê? Porque houve Baudelaire, aquele que inseriu a palavra “modernidade” na língua francesa com uma outra entonação que a da palavra “moderno”, pois esta última permanece marcada por uma concepção normativa da razão abstrata. Ela designa, agora, “uma consciência histórica de si”. “Não há a modernidade, há *nossa* modernidade” (*op. cit.*, p. 62). Na raiz de uma pura indicação temporal que estatui sobre a diferença de posição no tempo do moderno e do antiquado, está o gesto de extrair do presente o que é digno de ser retido e de se tornar antigüidade, ou seja, a vitalidade, a individualidade, a variedade do mundo — a “beleza da vida”, segundo a expressão que podemos ler em *Le peintre de la vie moderne*. É nos costumes, mais exatamente nesse novo espaço social constituído pela rua e pelo salão, que o pintor vai haurir suas figuras. Essa referência aos costumes, que faz eco a Montesquieu através de Stendhal, e mais ainda, talvez, a Herder, para quem todas as culturas se colocam com direito igual, permite essa confissão ao crítico: “Todos os séculos e todos os povos tiveram sua beleza, temos inevitavelmente a nossa” (citado por V. Descombes, *op. cit.*, p. 68). E ainda: “Existem tantas belezas quantas são as maneiras habituais de buscar a felicidade” (*op. cit.*, p. 69). Pode-se falar em “moral do século” (*ibid.*) num sentido não cronológico do termo, segundo, insiste Descombes, uma cronologia extraída do conteúdo daquilo que ela ordena segundo o antigo e o moderno. Um tempo, uma época, quer dizer “um modo de compreender a moral, o amor, a religião, etc.” (*op. cit.*, p. 72). Vê-se bem que certo cosmopolitismo pode resultar disso, na medida em que todos os usos têm uma legitimidade e mesmo uma coerência própria que articula “as razões dos usos” (*op. cit.*, p. 73), as quais são tão diversas quanto as línguas. Mas o que significa a referência de Baudelaire a uma “transcendência inefável” (*op. cit.*, p. 74), que se lê no ensaio sobre a *Exposição universal de 1855* que trata do cosmopolitismo? Ao empreender “a comparação das nações e de seus produtos respectivos”, o crítico reconhece “sua igual utilidade em relação com AQUELE que é indefinível” (citado *ibid.*). A diversidade pode ser celebrada sem o recurso a um presente indefinível?

Ao cabo deste percurso, vê-se por que a modernidade de Baudelaire já não é mais o moderno das Luzes²⁸. Mas ainda é nossa modernidade? Ou esta última também manteve distância em relação àquela modernidade?

Portanto, se o conceito de modernidade é, para a história das representações, um conceito repetitivo, o que chamamos de “nosso tempo” se distingue do tempo dos outros, dos outros tempos, a ponto de estarmos em situação de distinguir nossa modernidade das modernidades anteriores. Assim, existe uma concorrência entre dois empregos do termo “modernidade”, segundo designe o fenômeno iterativo que uma

28 O ensaio de V. Descombes não vai além dessa conclusão: “Tentei sustentar isso: a noção de modernidade exprime, por parte de um escritor francês, um consentimento (difícilmente concedido) em somente poder representar parte da humanidade. Falar de nossa modernidade é aceitar não encarnar imediatamente, em nossa língua, em nossas instituições, em nossas obras primas, as aspirações mais elevadas do gênero humano” (*ibid.*, p. 77). Ler-se-á do mesmo autor, a fim de prosseguir essa reflexão, *Philosophie par gros temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.

história das representações percorre ou a autocompreensão de nossa diferença, ou seja, da diferença de nós, tais e tais, sob o império do dêitico “nós” que se distingue, então, do descritivo “eles”.

O discurso da modernidade muda mais uma vez de regime quando, ao perder de vista o paradoxo ligado à pretensão de caracterizar nossa época por sua diferença em relação a qualquer outra, ele se refere aos valores que nossa modernidade, supostamente, defende e ilustra. Por falta de uma reflexão prévia sobre as condições de tal avaliação, o elogio e a censura estão condenados a se alternarem numa controvérsia propriamente interminável. Nem sequer há mais preocupação em distinguir, como fez Vincent Descombes, entre uma cronologia pelo conteúdo e uma cronologia pelas datas. Considera-se como certa e natural a possibilidade de qualificar de modo sensato nossa época em sua diferença com qualquer outra. Vai-se direto a seus méritos e deméritos. E, se essa discussão for bem conduzida, como é o caso, na minha opinião, no pequeno livro de Charles Taylor *Le malaise de la modernité*²⁹, a estranheza de uma fala referente a “nossa” modernidade é eludida pela prudente decisão de identificar o moderno ao contemporâneo. A obra de C. Taylor começa nestes termos: “Minha fala enfocará certos mal-estares da modernidade. Entendo com isso traços característicos da cultura e da sociedade contemporâneas que as pessoas percebem como um recuo ou uma decadência, apesar do ‘progresso de nossa civilização’” (*Le malaise de la modernité*, p. 9). Entende-se, e provavelmente de modo legítimo, que a querela não teria lugar se a evolução dos costumes, das idéias, das práticas, dos sentimentos não fosse irreversível. E é apesar dessa irreversibilidade que se coloca a questão do avanço ou do recuo, da melhoria ou da decadência que marcaria nossa época. O que é preciso colocar em discussão, são “traços característicos” que não são determinados por sua situação temporal — hoje —, mas por seu lugar numa escala moral. A neutralização de toda cronologia ocorre logo. Se “alguns consideram toda a época moderna desde o século XVII como uma longa decadência” (*ibid.*), não é essa cronologia que importa, mas as “variações sobre alguns temas fundamentais” (*ibid.*). É do “tema da decadência” (*ibid.*) que vai se tratar. Quem são, então, os operadores da avaliação? Aqueles que, ao longo do livro, são chamados de “as pessoas”. Não surpreende, então, que a controvérsia ocorra sem advogado identificado. Ao mesmo tempo, porém, ela abandona o campo de uma reflexão sobre os limites de toda consideração sobre o significado da época atual enquanto constitutiva do agora da história. De fato, os três temas discutidos por Taylor dependem de uma avaliação moral, inicialmente sem qualificação temporal particular, mas insistentemente pontuada por traços que podemos qualificar como marcados pela época. É o caso dos três “mal-estares” examinados por Taylor. O primeiro diz respeito a essa “mais bela conquista da modernidade” (*op. cit.*, p. 10) que é o individualismo. O que está em jogo nessa discussão é francamente moral: o mal-estar “concerne ao que se pode chamar de uma perda de sentido: o desaparecimento dos horizontes morais” (*op. cit.*, p. 18). O segundo mal-estar, que resulta da dominação

29 Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

tecnológica, refere-se às ameaças para nossa liberdade que provêm do reino da razão instrumental. O terceiro diz respeito ao despotismo “brando”, segundo a expressão de Tocqueville, imposto pelo Estado moderno a cidadãos postos sob tutela. O exame desses três mal-estares confronta os detratores e os defensores da modernidade. Mas a posição no presente dos protagonistas do confronto perdeu toda pertinência. Assim, o primeiro mal-estar, o único examinado em mais detalhes, suscita uma discussão sobre “a força moral do ideal da autenticidade” (*op. cit.*, p. 25). O interesse da posição de Taylor é que ela somente tenta escapar à alternativa da detestação e da apologia, e até mesmo à tentativa da solução de compromisso, por “um esforço de movimento de volta às fontes graças ao qual esse ideal poderia nos auxiliar a endireitar nossas condutas” (*op. cit.*, p. 31). Ora, o exame das “fontes da autenticidade” (*op. cit.*, p. 33 e seg.) não pára de oscilar entre considerações históricas e anistóricas. Afirmar-se de saída que “a ética da autenticidade, relativamente recente, pertence à cultura moderna” (*op. cit.*, p. 33). Nesse sentido, ela é datada: ela tem sua “fonte” no romantismo; “fonte”, aqui, quer dizer “origem” no sentido histórico; mas a palavra também quer dizer “fundamento”; além do mais, a ênfase se desloca progressivamente da questão das origens para um “horizonte de indagações essenciais” (*op. cit.*, p. 48), tal como a “necessidade de reconhecimento” (*op. cit.*, p. 51). Essa discussão prolongada do ideal individualista de realização de si serve de modelo para as duas outras discussões. Seja como for, nada é dito sobre a posição no presente dos protagonistas da discussão. Se esse não-dito tivesse de ser remediado, seria por meio de uma elucidação da relação entre o universal e o presente. De um lado, um universal ético-político é presumido pela defesa e ilustração de certos temas atribuídos à modernidade. De outro, o advogado que sustenta esse discurso se reconhece no cerne de mudanças sociais consideráveis. Se o presente histórico pode pretender pensar a si mesmo, apenas pode ser como ponto nodal do universal e do histórico. É nessa direção que deveria orientar-se uma discussão arrazoadada a respeito dos benefícios e dos malefícios da “modernidade”.

Um quarto estágio da discussão sobre a modernidade é alcançado com o surgimento do termo “pós-moderno”, freqüentemente usado pelos autores de língua inglesa como sinônimo de modernista. Ele implica, a título negativo, a recusa de todo significado aceitável do moderno e da modernidade. Na medida em que o emprego ainda recente do conceito de modernidade comporta um grau de legitimação não apenas de sua diferença, mas de sua preferência por si mesmo, a recusa de toda tese normativa subtrai inelutavelmente as posições que invocam o pós-modernismo de toda justificativa plausível e provável.

Essa situação é lucidamente assumida e analisada por Jean-François Lyotard em *La condition postmoderne*³⁰: “Nossa hipótese de trabalho é que o saber muda de estatuto ao mesmo tempo que as sociedades na idade pós-industrial e as culturas na idade pós-moderna” (p. 11). Mas qual é o estatuto do discurso no qual se enuncia essa hipótese? O pós-industrial tem seus pontos de referência sociológicos e se presta a uma

30 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Éd. de Minuit, 1979.

enumeração precisa de seus traços distintivos: “Eis testemunhos evidentes, e a lista não é exaustiva” (*op. cit.*, p. 12). A hegemonia da informática e a lógica que ela impõe também se inscrevem num critério atribuível, assim como a mercantilização do saber e a informatização da sociedade que delas resultam.

Segundo Lyotard, o que entrou em falência são os discursos de legitimação, quer sejam os do positivismo, cuja expressão na história vimos na escola metódica que precede os *Annales*, ou os da hermenêutica, com Gadamer e seus discípulos alemães e franceses. A idéia original é então discernir, sob esses discursos de legitimação, a força retórica investida nas “grandes narrativas”, tais como as propostas pelas formas secularizadas da teologia cristã, no marxismo do século XX, particularmente. São essas grandes narrativas que teriam perdido toda credibilidade. Queiramos ou não, engajamo-nos num discurso da deslegitimação³¹. A Jürgen Habermas, para quem a modernidade continua a ser um projeto inacabado³², ele opõe um sentido agudo do caráter inconciliável dos discursos sustentados e a impotência do desejo de consenso para arbitrar os debates³³. Única abertura no firmamento em vista: uma prática da justiça apoiada em formas locais de acordos tecidos a partir de desavenças insuperáveis e sustentados por pequenas narrativas.

Mas como um debate, como aquele travado com Habermas, poderia ser decidido se a idéia de critério de acordo é ela mesma posta em litígio? E sobretudo, como simplesmente entrar num debate que elude a pergunta prévia da possibilidade de caracterizar a época em que se vive? Essa dificuldade é comum à reivindicação em favor de “nossa” modernidade e à autodesignação de nossa época, ou pelo menos de um fluxo contemporâneo, como pós-moderno. Esse conceito — se é que se trata de um conceito — encerra certamente uma forte carga polêmica e uma força retórica incontestável de denúncia. Mas uma forma dissimulada da contradição performativa evocada acima provavelmente o condena a declarar a si mesmo impensado e impensável³⁴.

31 “A grande narrativa perdeu toda credibilidade, independentemente do modo de configuração que lhe for atribuído: narrativa especulativa, narrativa da emancipação” (*ibid.*, p. 63).

32 Jürgen Habermas, “La modernité, un projet inachevé” (discurso proferido quando da entrega do prêmio Adorno da cidade de Frankfurt, em 11 de setembro de 1960), trad. franc. de Gérard Raulet, *Critique*, de outubro de 1981, pp. 950-967. O autor denuncia a tendência estetizante dos discursos pós-modernos e o perigo de conservantismo e de oportunismo ligado ao abandono das grandes causas da política liberal.

33 “O consenso é somente uma etapa das discussões, não seu fim” (*La Condition postmoderne, op. cit.*, p. 106).

34 O livro mais significativo de Lyotard, de fato, é *Le différend*, Paris, Éd. de Minuit, 1983. Após um exórdio sem concessão (“Diferentemente de um litígio, uma disputa seria um caso de conflito entre duas partes [pelo menos], que não poderia ser decidida equitativamente, por falta de uma regra de julgamento aplicável às duas argumentações” [p. 9]), uma grande transição pela “obrigação” (pp. 159-186) no gosto levinassiano (“a causalidade por liberdade dá sinais, jamais efeitos constatáveis, nem cadeias de efeitos” [p. 186]), a obra termina num percurso de figuras narrativas colocadas sob o título do último capítulo, “O signo de história” (pp. 218-260). O fim enigmático do livro não leva de volta da disputa ao litígio? E o litígio não é o regime do discur-

III. O historiador e o juiz

Uma comparação entre a tarefa do historiador e a do juiz é provavelmente esperada. Por que apresentá-la neste momento de nossa investigação, no âmbito de uma reflexão crítica sobre os limites do conhecimento histórico? A razão é que os papéis respectivos do historiador e do juiz, designados por sua intenção de verdade e de justiça, os convidam a ocupar a posição do terceiro em relação aos lugares ocupados no espaço público pelos protagonistas da ação social. Ora, um desejo de imparcialidade está ligado a essa posição do terceiro. Essa ambição é provavelmente mais modesta que as duas precedentes, discutidas acima. Portanto, o fato de esse desejo ser compartilhado por dois protagonistas tão diferentes quanto o historiador e o juiz já atesta a limitação interna desse desejo partilhado. Ao que seria preciso acrescentar que outros atores que não o historiador e o juiz podem reivindicar essa posição de imparcialidade: o educador que transmite saberes e valores num Estado democrático, o Estado e sua administração colocados em situação de arbitragem, enfim, e sobretudo, o próprio cidadão que se encontra numa situação semelhante à do *Contrato social* segundo Rousseau e da que John Rawls caracteriza como o “véu de ignorância” em *Teoria da justiça*. Esse desejo de imparcialidade ligado à posição do terceiro na diversidade dessas versões depende de uma filosofia crítica da história, na medida em que a ambição de verdade e de justiça é objeto de uma vigilância nas fronteiras dentro das quais sua legitimidade é inteira. Assim, dever-se-á colocar o desejo de imparcialidade sob o signo da impossibilidade de um terceiro absoluto.

Uma palavra sobre a imparcialidade como virtude intelectual e moral comum a todos os pretendentes à função do terceiro. Thomas Nagel fala muito bem dela em *Égalité et Partialité*³⁵. Sob o título “Dois pontos de vista”, o autor define nestes termos as condições de um julgamento imparcial em geral: “Nossa experiência do mundo e quase todos os nossos desejos dependem de nossos pontos de vista individuais: vemos as coisas *daqui*, por assim dizer. Também somos capazes de pensar o mundo de maneira abstrata, a partir da posição particular que é a nossa, fazendo abstração do que somos. É possível abstrair-se de maneira muito mais radical ainda das contingências do mundo [...] Cada um de nós parte de um conjunto de preocupações, de desejos e de interesses próprios e reconhece que o mesmo ocorre com os outros. Em seguida, podemos, pelo pensamento, nos afastar da posição particular que ocupamos no mundo e nos interessar por todos sem distinguir particularmente esse eu que acontece sermos”

so aqui sustentado sobre a análise dos gêneros de discursos? O autor levanta para si mesmo a objeção. “Ao declarar que há litígio, você já julgou a partir de um ponto de vista ‘universal’, o da análise dos gêneros de discursos. O interesse posto em jogo nesse tipo de ponto de vista não é o das narrativas. Você também as está prejudicando...” (*ibid.*, p. 227).

Mais adiante, na seção sobre o juiz e o historiador, advogo um uso terapêutico e pedagógico do *dissensus*, próximo do que Lyotard chama de litígio. Também encontraremos no Epílogo sobre o perdão difícil os conceitos aparentados de inextricável e de irreparável.

35 Thomas Nagel, *Égalité et Partialité* (1991), trad. franc. de Claire Beauvillard, Paris, PUF, 1994.

(*Égalité et Partialité*, p. 9). Pode-se chamar de impessoal esse ponto de vista que é uma espécie de não-ponto de vista. Ele é indivisamente epistêmico e moral. Pode-se falar, a seu respeito, de virtude intelectual. O aspecto epistêmico se deve ao desdobramento interno ao ponto de vista, o aspecto moral à afirmação implícita de igualdade de valor e de dignidade dos pontos de vista, contanto que o outro ponto de vista seja o ponto de vista do outro: “No primeiro estágio, a intenção fundamental que ressalta sob o ponto de vista impessoal é a seguinte: ‘toda vida conta, e nenhuma é mais importante que outra’” (*op. cit.*, p. 10). E ainda: “Deveríamos viver de fato como se estivéssemos sob a direção de um espectador indulgente e imparcial deste mundo no qual não passamos de um entre alguns bilhões” (*op. cit.*, p. 14). O resto da obra de Thomas Nagel é dedicado à contribuição da idéia de imparcialidade para uma teoria da justiça, por meio da idéia de igualdade. Nós a retomaremos pesando os méritos respectivos da imparcialidade invocada, alternadamente, pelo juiz e pelo historiador. Ambos compartilham a mesma deontologia profissional resumida pelo famoso adágio *nec studio, nec ira* — nem favor, nem cólera. Nem complacência, nem espírito de vingança.

Como e até que ponto o historiador e o juiz cumprem essa regra de imparcialidade inscrita em suas deontologias profissionais respectivas? E ajudados por que forças sociais e políticas, tanto quanto pessoais ou corporativas? Essas perguntas inscrevem-se no prolongamento daquelas dirigidas à pretensão da História a se colocar fora de todo ponto de vista, e às da época presente a julgar todas as formas passadas de modernidade. A comparação entre o papel do historiador e o do juiz constitui, em muitos aspectos, um *locus classicus*. Eu gostaria, entretanto, de acrescentar ao balanço das considerações, sobre as quais um vasto acordo pode ser observado entre porta-vozes reconhecidos das duas disciplinas, uma apresentação mais controvertida das reflexões suscitadas no fim do século XX pelo surgimento, na história, de dramas de uma violência, de uma crueldade e de uma injustiça extremas. Ora, esses acontecimentos suscitaram, no campo de exercício dos dois ofícios considerados, um importante mal-estar, que, por sua vez, deixou, ao nível da opinião pública, rastros documentados suscetíveis de enriquecer e de renovar uma discussão que tenderia a encerrar um *consenso* estimável entre especialistas.

Em se tratando das coerções mais gerais e mais estáveis que pesam sobre os ofícios respectivos do juiz e do historiador — pelo menos na área geopolítica do Ocidente e nas épocas que os historiadores denominam “moderna” e “contemporânea”, acrescentando-lhes “a história do tempo presente” —, o ponto de partida da comparação é obrigatório: ele consiste na diferença estrutural que separa o processo dirigido no recinto do tribunal e a crítica historiográfica iniciada no âmbito dos arquivos. Nas duas situações, a mesma estrutura de linguagem é engajada, a do testemunho examinada acima, desde seu arraigamento na memória declarativa em sua fase oral até sua inscrição no âmago da massa documental preservada e codificada no âmbito institucional do arquivo, no qual uma instituição guarda o rastro de sua atividade passada para consulta ulterior. Durante esse exame, levamos em conta a bifurcação das vias seguidas pelo testemunho quando passa de seu uso na conversa comum para seu uso histórico

ou judiciário. Antes de sublinhar as oposições mais manifestas que distinguem o uso do testemunho no tribunal e seu uso nos arquivos, podemos nos deter nos dois traços comuns a ambos: a preocupação com a prova e o exame crítico da credibilidade das testemunhas — dois traços que andam juntos. Num breve ensaio intitulado precisamente *Le juge et l'historien*³⁶, Carlo Ginzburg cita com prazer as palavras de Luigi Feragiolli: “O processo é, por assim dizer, o único caso de ‘experimentação historiográfica’ — nele as fontes intervêm *de vivo*, não só porque são recolhidas diretamente, mas também porque são confrontadas umas com as outras, submetidas a exames cruzados e incitadas a reproduzir, como num psicodrama, o caso que está sendo julgado”³⁷. A bem da verdade, essa exemplaridade do uso da prova no plano judicial só opera plenamente na fase prévia da instrução, quando esta é distinta da fase central do processo, o que não é o caso em todos os sistemas judiciais. É nesse âmbito limitado que a questão da prova e a da veracidade se colocam, principalmente quando da formulação de confissões cuja credibilidade e, mais ainda, a veracidade, não são inegáveis. Obviamente, a aplicação do critério de concordância e o recurso a verificações independentes da confissão ilustram perfeitamente as teses de Ginzburg, historiógrafo, sobre o “paradigma indiciário”³⁸: mesma complementaridade entre a oralidade do testemunho e a materialidade dos indícios autenticados por perícias aprofundadas; mesma pertinência dos “errinhos”, sinal provável de inautenticidade; mesma primazia concedida ao questionamento, ao jogo da imaginação com os possíveis; mesma perspicácia aplicada a encontrar contradições, incoerências, inverossimilhanças; mesma atenção conferida aos silêncios, às omissões voluntárias ou não; mesma familiaridade, enfim, com os recursos de falsificação da linguagem em termos de erro, de mentira, de auto-intoxicação, de ilusão. A esse respeito, tanto o juiz quanto o historiador se tornaram peritos na exibição das falsificações e, neste sentido, mestres, um e outro, no manejo da suspeita³⁹.

Certamente, esta é uma boa oportunidade para lembrar com Ginzburg que a palavra *historia* provém simultaneamente da linguagem médica, da argumentação retórica do meio jurídico e da arte da persuasão exercida perante os tribunais. O historiador

36 Carlo Ginzburg, *Le Juge et l'Historien*, tradução francesa por uma equipe de tradutores e posfácio do autor, Paris, Verdier, 1997 (título original: *Il giudice e lo storico*, Torino, Einaudi, 1991).

37 Carlo Ginzburg, *ibid.*, p. 24. As circunstâncias desse ensaio não são indiferentes a nosso propósito. O grande historiador desenvolve um argumentário cerrado em prol de um amigo condenado a uma pesada pena de prisão por fatos de terrorismo que remontam a dezoito anos, por ocasião do outono quente de 1969. A condenação se fundamentava, no essencial, nas confissões de outro acusado “arrepentido”. O paradoxo do ensaio é que é o historiador quem se esforça por refutar o juiz, apesar do crédito de princípio concedido a ambos no manejo da prova.

38 Cf. acima, pp. 185-186 e p. 226.

39 Depois de ter citado a “Leçon d’ouverture de Lucien Febvre au Collège de France” em apoio a suas observações sobre o papel da hipótese, Ginzburg evoca favoravelmente a obra exemplar de Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, que revelou o mecanismo de crença segundo o qual reis teriam sido agraciados com o poder de curar escrofulosos pela imposição das mãos. Reencontramos aqui o Ginzburg familiar dos processos por bruxaria, no decorrer dos quais puderam ser vistos inquisidores condenar os acusados de bruxaria.

não se comporta com muita frequência como o advogado de uma causa, como os historiadores franceses da Revolução Francesa, que advogavam, alternadamente, antes da época dos *Annales*, a favor ou contra Danton, a favor ou contra os Girondinos ou os Jacobinos? Mas, acima de tudo, a insistência quase exclusiva de Ginzburg na prova, cujo manejo ele considera comum aos juízes e aos historiadores, deve ser vinculada à luta que o autor trava contra a dúvida instilada na profissão historiadora por autores como Hayden White, sempre à espreita da feitura retórica do discurso historiador: “Para mim, insiste Ginzburg, como para muitos outros, as noções de prova e de verdade são, pelo contrário, parte integrante do ofício de historiador. [...] A análise das representações não pode ignorar o princípio de realidade” (*Le juge et l'historien*, p. 23). “O ofício de ambos [historiadores e juízes] fundamenta-se na possibilidade de provar, em função de regras determinadas, que X fez Y; X podendo designar indiscriminadamente o protagonista, eventualmente anônimo, de um acontecimento histórico ou o sujeito implicado num procedimento penal; e Y uma ação qualquer” (*ibid.*).

Contudo, a tese segundo a qual a situação do processo apresentaria *de vivo* as fontes do julgamento comum ao historiador e ao juiz tem seus limites no próprio plano em que estabelece seus argumentos: no plano propriamente inquisitório da busca. As hipóteses mais fantásticas que presidiam o processo por bruxaria não permaneceram irrefutáveis por muito tempo, antes que a Congregação Romana do Santo Ofício passasse a exigir provas, “confirmações objetivas” dos juízes? E certos processos modernos por traição, complô, terrorismo não participam do espírito perverso que costumava prevalecer nos processos inquisitoriais? Mas sobretudo nossas reflexões anteriores sobre as complexidades da representação historiadora podem alertar contra um recurso abrupto demais ao “princípio de realidade”.

Portanto, importa retomar o exame do modelo do processo em seu início e levá-lo além da fase da investigação preliminar — da instrução se for o caso —, fazê-lo atravessar a fase do debate em que o processo consiste realmente, e levá-lo até sua conclusão, o pronunciamento da sentença.

Lembremos que o processo se apóia numa rede de relações que articulam diversamente a situação tipo do processo — situação que opõe interesses, direitos, bens simbólicos contestados. A esse respeito, os processos por traição, subversão, complô e terrorismo não são exemplares na medida em que põem diretamente em jogo a segurança, como condição primária do viver juntos. A contestação da distribuição de bens privativos é mais instrutiva para nossa discussão presente: de fato, as infrações, os delitos, e até mesmo os crimes, confrontam pretensões comparáveis, comensuráveis — o que, de novo, não será mais o caso com os grandes processos criminais evocados mais adiante. A infração, então, é uma espécie de interação, obviamente violenta, mas na qual uma pluralidade de atores está implicada.

O processo começa por encenar os fatos incriminados para representá-los fora de sua pura efetividade e dar visibilidade à infração cometida em relação a regras de direito que todos, supostamente, devem conhecer, por um autor singular, em detrimento de uma vítima habilitada a pedir que sua queixa seja instruída e que seu dano

presumido seja reparado ou compensado⁴⁰. Assim, os fatos passados somente são representados sob a qualificação delituosa escolhida antes do processo propriamente dito. Eles são representados no presente sob o horizonte do efeito social futuro da sentença que decidirá o caso. A relação com o tempo é aqui particularmente notável: a representação no presente consiste numa encenação, numa teatralização, que suscitou alternadamente os sarcasmos de um Pascal e de um Molière, e um discurso comedido de legitimação consciente de sua operatividade no segundo grau; essa presença viva das cenas reencenadas no único plano do discurso está vinculada à visibilidade cujo jogo mostramos em relação com a dizibilidade no plano da representação literária do passado⁴¹. Ela é apenas solenizada pelo rito social regulado pelo processo criminal para dar ao julgamento judicial uma estrutura e uma estatura públicas. De fato, trata-se de nada menos do que ripostar ao desgaste pelo tempo de todo tipo de rastros, materiais, afetivos, sociais, deixados pela falta. Garapon evoca a reflexão de Jean Améry que fala, a esse respeito, de “processo de inversão moral do tempo”, entenda-se desse tempo quase biológico que será diretamente evocado no capítulo do esquecimento. O filósofo-juiz também cita a expressão de Emmanuel Levinas, que fala de “co-presença diante de um terceiro de justiça”. Além da qualificação moral adicional, e em relação direta com ela, a representação *dos* fatos também é representação *entre* partes adversas, acareação dos protagonistas, comparecimento de todos, ao que se pode opor a solidão do leitor de arquivos cujo mutismo só um historiador pode romper. Assim, o processo põe em cena um tempo reconstituído do passado no qual são visados fatos que, por sua vez, já constituíam provações de memória: além dos danos físicos infligidos a entidades definidas por sua história própria, as rupturas de contrato, as contestações a respeito de atribuição de bens, de posições de poder e de autoridade, e todos os outros delitos e crimes constituem outras tantas feridas de memória que demandam um trabalho de memória inseparável de um trabalho de luto visando a uma reapropriação por todas as partes do delito e do crime, apesar de sua estranheza essencial. Da cena traumática à cena simbólica, poderíamos dizer. É sobre esse fundo que se deverá ressituar, mais adiante, os grandes processos criminais da segunda metade do século XX e seu percurso pelos próprios caminhos não familiares do *dissensus*.

A cena do processo sendo esta, os traços pelos quais este se presta a uma comparação com a investigação historiográfica são de duas ordens. Os primeiros dizem respeito à fase deliberativa, os segundos à fase conclusiva do julgamento. Em sua fase deliberativa, o processo consiste essencialmente numa cerimônia de linguagem que põe em jogo uma pluralidade de protagonistas; ele se apóia numa confrontação de argumentos em que as partes opostas têm um acesso igual à palavra; pelo próprio modo como ocorre, essa controvérsia organizada quer ser um modelo de discussão em que as paixões que alimentaram o conflito são transferidas para dentro da arena da

40 As observações que se seguem devem muito a Antoine Garapon, “La justice et l’inversion morale du temps”, in *Pourquoi se souvenir?*, Paris, Grasset, “Académie universelle des cultures”, Forum international Mémoire et Histoire, 1999.

41 Cf. acima, segunda parte, cap. 3, e em particular pp. 274-288.

linguagem. Essa cadeia de discursos cruzados articula, uns com os outros, momentos de argumentação, com seus silogismos práticos, e momentos de interpretação que se referem ao mesmo tempo à coerência da seqüência narrativa dos fatos incriminados e à conformidade da regra de direito destinada a qualificar penalmente os fatos⁴². No ponto de convergência dessas duas linhas de interpretação cai a sentença, a bem chamada “decisão”; nesse ponto, o aspecto punitivo da pena enquanto sanção não poderia eclipsar a função suprema da sentença que é a de afirmar o direito numa situação determinada; é por isso que a função de retribuição da sentença deve ser considerada como subordinada a sua função restauradora tanto da ordem pública quanto da dignidade das vítimas a quem justiça é feita.

Resta que, por seu caráter definitivo, a sentença marca a diferença mais evidente entre a abordagem jurídica e a abordagem historiográfica dos mesmos fatos: a coisa julgada pode ser contestada pela opinião pública, mas não julgada novamente; *non bis idem*; quanto à revisão, é “uma arma de um tiro só” (A. Garapon). *A contrario*, a lentidão para julgar ou terminar um processo acrescentaria um novo mal àquele suscitado pelo delito ou crime. E não julgar deixaria a última palavra a esse mal e acrescentaria desconhecimento e abandono aos danos infligidos à vítima. Então, é além do julgamento que começa, para o condenado, uma outra era temporal, um outro horizonte de expectativa sobre o qual se abrem as opções que são consideradas mais adiante sob as rubricas do esquecimento e do perdão. E é assim porque a sentença, que terminou a seqüência do julgamento com os efeitos benéficos que mencionamos quanto à lei, à ordem pública e ao amor-próprio das vítimas, deixa, do lado do condenado, sobretudo na condição de detento, uma memória não apaziguada, não purgada, e entrega à sorte um paciente oferecido a novas violências potenciais.

O que acontece, então, com o confronto entre a tarefa do juiz e a do historiador? As condições do proferimento da sentença no recinto do tribunal abriram, como acabamos de ver, uma brecha na frente comum defendida pelo historiador perante o erro e a injustiça. O juiz deve julgar — é sua função. Ele deve concluir. Ele deve decidir. Ele deve reinstaurar uma justa distância entre o culpado e a vítima, segundo uma topologia imperiosamente binária. Tudo isso, o historiador não faz, não pode, não quer fazer; se tenta, com o risco de erigir-se sozinho em tribunal da história, é ao preço da confissão da precariedade de um julgamento cuja parcialidade e até mesmo a militância ele reconhece. Mas então, seu julgamento audacioso é submetido à crítica da corporação historiadora e à do público esclarecido, sua obra oferecida a um processo ilimitado de revisões que faz da escrita da história uma perpétua reescrita. Essa abertura para a reescrita marca a diferença entre um julgamento histórico provisório e um julgamento judicial definitivo. A brecha assim aberta na frente uniforme dos cavaleiros da imparcialidade não pára de ampliar-se na retaguarda da fase terminal do julgamento. O julgamento penal, regido pelo princípio da culpabilidade individual, somente conhece, por natureza, acusados portadores de um nome próprio, por sinal convidados a declinar sua identidade na abertura do processo.

42 Paul Ricoeur, “L’acte de juger” e “Interprétation et/ou argumentation”, in *Le juste*, op. cit.

E são ações pontuais ou, pelo menos, as contribuições distintas e identificáveis dos protagonistas envolvidos numa ação coletiva — e isso, mesmo no caso de delitos cometidos “em associação” —, que são submetidas ao exame dos juízes, tanto no plano narrativo quanto no plano normativo; a conformidade que o julgamento estabelece entre a verdade presumida da seqüência narrativa e a imputabilidade que recai sobre o acusado — esse *fit* no qual explicação e interpretação se conjugam no limiar do proferimento da sentença — opera apenas nos limites traçados pela seleção prévia dos protagonistas e dos fatos incriminados. Quanto à operação de encenação pela qual começamos por caracterizar a sessão pública do processo, com o comparecimento de todos os protagonistas, ela dá visibilidade até a essa delimitação das ações e dos personagens. Por princípio, a cena jurídica é limitada. Obviamente, o tribunal não se proíbe de ampliar sua investigação em torno da ação incriminada, no espaço e no tempo e além da biografia dos acusados. Entre as circunstâncias da ação, vão figurar as influências, as pressões, as coerções e, em segundo plano, as grandes desordens de sociedade cuja ação delituosa tende a tornar-se um sintoma entre outros. Afinal, foi um juiz quem escreveu o livro intitulado *Empêtré dans des histoires* (*Enredado em histórias*). Tudo ocorre como se a instrução fosse reaberta pelo processo público que, supostamente, devia encerrá-la. Mas, por bem ou por mal, o efeito de desculpação de uma complacência excessiva, concedida às circunstâncias e a seus círculos concêntricos indefinidamente abertos será finalmente conjurado pela recordação oportuna da regra do processo, que é a de julgar tal ser humano e tais atos imputáveis a este último, mesmo quando o julgamento deva levar em conta circunstâncias atenuantes, cujo peso relativo será eventualmente aceito pelo juiz na aplicação das penas, se é que elas têm algum peso. O círculo potencialmente ilimitado da explicação se encerra implacavelmente sobre o julgamento, que, *in fine*, pode apenas ser uma condenação ou uma absolvição. Faz-se sentir então o caráter incisivo da palavra de justiça.

Esses círculos, que o juiz encerra depois de tê-los aberto cautelosamente, são reabertos pelo historiador. O círculo das ações cujos autores individuais são considerados como responsáveis apenas pode inserir-se no campo da história dos acontecimentos, o qual, como vimos, se deixa tratar como um nível entre outros no empilhamento das durações e das causalidades. O fato incriminado se deixa então alinhar, enquanto acontecimento entre outros, nas conjunturas e nas estruturas com as quais forma uma seqüência. E mesmo se, depois da grande época dos *Annales*, a historiografia se mostra muito mais atenta às intervenções dos agentes históricos, e se ela concede às representações um lugar de honra em relação com as ações individuais e coletivas das quais procede o vínculo social, as representações então metodicamente recolocadas em suas escalas de eficiência só interessam ao historiador a título de fenômenos coletivos. O mesmo ocorre inclusive no plano da micro-história, ao qual a dita investigação de personalidade dos tribunais poderia ser legitimamente comparada. Apenas a marca deixada sobre a menor das sociedades pelas intervenções individuais se reveste de uma significação histórica.

Assim, a discordância entre o julgamento histórico e o julgamento judicial, evidente na fase terminal, amplia-se depois deste ponto último; ela afeta todas as fases da

operação judicial e da operação historiográfica, a tal ponto que podemos nos indagar se é com os mesmos ouvidos que o juiz e o historiador ouvem o testemunho, essa estrutura inicial comum aos dois papéis.

O confronto entre os dois ofícios, de juiz e de historiador, correria o risco de se perder no tédio de um debate acadêmico se não se fizessem ouvir as vozes dos que tiveram de julgar, a títulos diversos, crimes cometidos em vários lugares do mundo por regimes totalitários ou autoritários, em meados do século XX. Essas vozes pertencem ao período de transição em que ocorreu a reconstrução ou a construção de regimes democráticos constitucionais. São as vozes cruzadas de juízes e de historiadores cujos julgamentos são parte integrante dessa instauração. Evocaréi, por um lado, o papel desempenhado pelos grandes processos criminais organizados desde o fim da Segunda Guerra Mundial em escala de vários continentes, mas de modo singular na Europa na esteira da Shoah — e por outro, a controvérsia entre historiadores alemães que trataram como historiadores responsáveis os mesmos acontecimentos vinculados a essa catástrofe. Eis, de um lado, tribunais e juízes que penetram *volens nolens* no território do historiador antes que seus veredictos se marquem no corpo da história que se faz — e do outro, historiadores que tentam exercer seu ofício sob a ameaça de uma condenação moral, jurídica, política, proveniente da mesma instância judicatória que o veredicto dos tribunais penais, veredicto que, por sua vez, eles correm o risco de reforçar, atenuar, deslocar, e até mesmo subverter por não poder ignorá-lo.

Uma situação surdamente conflituosa entre a abordagem judicial e a abordagem histórica dos mesmos acontecimentos exige ser, quando não desatada, pelo menos explicitada.

Para ilustrar a primeira vertente do debate, escolhi a obra de Mark Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*⁴³. O autor, que se vangloria de aproximar duas famílias de espírito que se ignoram, pelo menos nos Estados-Unidos — a dos sociólogos e a dos homens de lei (*lawyers*) —, propõe-se a apreciar a influência exercida sobre a memória coletiva dos povos envolvidos em diligências judiciais e sentenças proferidas pelos tribunais nos grandes processos criminais da segunda metade do século XX em Nuremberg, em Tóquio, na Argentina, na França. O objeto temático da investigação — a dos tribunais primeiro, a do sociólogo-jurista em seguida — é designado pelo termo de “atrocidade em massa” (ou “massacre administrativo”), termo aparentemente neutro, em comparação com a presunção de unicidade da Shoah (denominada Holocausto pelos autores anglo-saxônicos), mas termo cuja precisão basta para delimitar os crimes de Estado cometidos por regimes tão diferentes quanto o dos nazistas, dos militaristas japoneses, dos generais argentinos, dos colaboradores franceses na época de Vichy. A linha geral da obra é a seguinte: ao contrário de Durkheim, que vê na condenação unânime da criminalidade comum um meio direto — mecânico — de reforço do *consensus* social, Osiel enfoca o *dissensus* suscitado pela sessão pública dos processos e a função educativa exercida por esse *dissensus* mesmo no plano da opi-

43 Mark Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, *op. cit.*

não pública e da memória coletiva que ao mesmo tempo se exprime e se forma nesse plano. A confiança depositada nos benefícios esperados dessa cultura da controvérsia vincula-se ao *credo* moral e político do autor quanto às condições da instauração de uma sociedade liberal — no sentido político que os autores anglo-saxônicos atribuem ao termo “liberal”: é liberal (de modo quase tautológico) uma sociedade que extrai sua legitimidade militante da deliberação pública, do caráter aberto dos debates e dos antagonismos residuais que estes deixam atrás de si. Além disso, na medida em que a memória coletiva é o alvo visado por esse rude aprendizado pelo qual uma sociedade constrói sua solidariedade, ocorre que a obra oferece a oportunidade de uma reflexão sobre a própria memória⁴⁴.

Fiel a seu tema — a educação cívica da memória coletiva pelo *dissensus* —, o autor constrói seu livro sobre a seqüência das objeções dirigidas contra a pretensão dos tribunais a pronunciar uma palavra justa e verdadeira, e nessa condição exemplar, apesar do caráter extraordinário tanto dos fatos incriminados quanto da própria manutenção dos processos. Dos “seis obstáculos” considerados, apenas me deterei nos que dizem diretamente respeito às relações entre a abordagem judicial e a abordagem historiográfica⁴⁵. Esta última é mobilizada duas vezes: primeiro, no decorrer dos processos, a título de argumentação nas mãos da acusação e da defesa, segundo, no trajeto que, da corte de justiça, leva à praça pública. Na verdade, esses dois momentos não passam de um, na medida em que, como dissemos, o processo dá visibilidade aos acontecimentos que ele reencena num palco acessível ao público. Em compensação, é o próprio processo que penetra assim nas cabeças e nos lares por meio da discussão pública e neles transplanta seu próprio *dissensus*. Ao abordar o problema pelo lado dos “obstáculos” levantados contra a pretensão dos juízes de escrever uma história justa, o autor há de majorar ao extremo as objeções extraídas da especificidade da abordagem historiográfica, inevitavelmente abalada pela argumentação jurídica. As discordâncias evocadas acima de modo abstrato demais são assim maliciosamente amplificadas e, agora, ilustradas pelas peripécias concretas dos processos tomados um por um. Todas as tensões entre as duas abordagens resultam do fato de que a incriminação jurídica se apóia no princípio da culpabilidade individual: disso resulta a concentração da atenção dos juízes num pequeno número de atores da história, os do topo do Estado, e no raio de ação que eles podem exercer sobre o curso das coisas. O historiador não pode admitir essa limitação do olhar; ele estenderá sua investigação a um número maior de atores, aos executantes de segundo plano, aos *bystanders*, essas testemunhas mais ou menos passivas constituídas pelas populações mudas e cúmplices. Ele recolocará as decisões pontuais dos dirigentes e suas intervenções no âmbito de encadeamentos mais vastos, mais complexos. Ali onde o processo criminal quer apenas conhecer pro-

44 O capítulo 2, “Solidarity through civil dissensus”, é um excelente resumo das teses (*ibid.*, pp. 36-55). Ressaltaremos a audaciosa expressão “poética da narratividade legal” (*ibid.*, p. 3), que cobre a empreitada inteira.

45 Capítulo 4, “Losing perspective, distorting history” (*ibid.*, pp. 79-141); cap. 8, “Making public memory, publicity” (*ibid.*, pp. 240-292).

tagonistas individuais, a investigação histórica não deixa de religar os personagens a multidões, correntes e forças anônimas. É notável que os advogados dos acusados dos grandes processos tenham sistematicamente deturpado, em benefício de seus clientes, essa ampliação do campo de investigação, tanto do lado dos encadeamentos entre acontecimentos, quanto do lado do embaralhamento das iniciativas e das intervenções individuais.

Segundo contraste: os processos criminais são atos de justiça política que visam a estabelecer uma versão fixa dos fatos incriminados por meio do caráter definitivo da sentença. Obviamente, os juízes sabem que o importante não é punir, mas proferir uma palavra de justiça. Mas essa palavra encerra o debate, “detém” a controvérsia. Essa coerção se deve à finalidade curta do processo criminal: julgar agora e definitivamente. É a esse preço que a sentença dos processos criminais pode pretender educar a opinião pública por meio da perturbação de consciência que ela começa por suscitar. Levando o argumento até o fim, o contestatário denunciaria o perigo vinculado à idéia de uma versão oficial, e até mesmo de uma história oficial dos acontecimentos. É aqui que pesa a acusação de “distorção”. Ela pode espantar vindo de discutidores incapazes de opor uma versão verídica à versão pretensamente corrompida sem se contradizerem. Apenas pode ser considerado como distorção o projeto de propor, ou até mesmo de impor, uma narrativa verídica para apoiar a condenação dos acusados. Segundo esse argumento, toda memória, por ser seletiva, já é distorção; apenas se pode opor, então, a uma versão parcial, outra versão igualmente frágil. Mas há um aspecto sob o qual, paradoxalmente, o processo confirma, por seu próprio procedimento mais do que por sua conclusão, o ceticismo presumido dos historiadores atingidos pela crítica dos “retóricos”, mais ou menos próximos de Hayden White⁴⁶. Ao distribuir a palavra de modo igual entre advogados das duas partes, e ao possibilitar, com essa regra de procedimento, que as narrativas e as argumentações adversas se façam ouvir, a instância judicial não encoraja a prática de um julgamento historicamente “equilibrado”, prestes a resvalar para o lado da equivalência moral e, no limite, para o lado da desculpação? Essa estratégia os advogados dos criminosos também souberam empregar a título da famosa interjeição: *tu quoque!*

O tratamento, por Osiel, desse tipo de objeção é interessante. Todo seu esforço visa a incluí-lo na sua visão “liberal” da discussão pública na categoria do *dissensus* educativo. Mas, para ter êxito, ele deve privar a objeção de seu veneno cético. Para tanto, ele precisa afirmar, primeiro, que o próprio exercício da controvérsia, da qual o advogado de criminosos confirmados mais desleal, mais desprovido de escrúpulos tenta se aproveitar, constitui uma prova pela ação da superioridade ética dos valores liberais sob a égide dos quais os processos ocorrem. Nesse sentido, o processo constitui um testemunho dessa superioridade da qual um dos beneficiários é a liberdade de palavra do advogado dos criminosos. Mas ele precisa também afirmar que todas as narrativas não se valem, que é possível pronunciar, pelo menos a título provisório, uma versão

46 Cf. acima, segunda parte, cap. 3, pp. 263-270.

mais plausível, mais provável, que a defesa dos acusados não consegue desacreditar. Em outras palavras, é possível dar crédito a uma narrativa, independentemente do fato de esse relato ter um alcance educativo em relação aos valores de uma sociedade democrática em período de transição.

Reencontro aqui minha própria defesa de uma articulação mais meticulosa das três fases da operação historiográfica, entre prova documental, explicação/compreensão e representação historiadora. O fato de o tribunal encenar a ação reconstruída não justifica que retenha apenas a fase “representativa” da operação historiográfica, tão fortemente marcada pelos tropos e figuras dos quais a retórica se aproveita. Mas então, é preciso confessar que no momento de ampliar o campo dos protagonistas e das ações narradas e de multiplicar os níveis de análise, o juiz passa a palavra ao historiador. A sabedoria consiste em dizer que o juiz não deve brincar de historiador; ele deve julgar nos limites de sua competência — limites que são imperiosos; ele deve julgar em sua alma e consciência. Nesse sentido, Osiel pode arriscar a expressão “narrativa liberal”, e mesmo “memória liberal” (*op. cit.*, p. 238). Mas os historiadores tampouco têm condição de escrever a única história que englobaria a dos executantes, a das vítimas e a das testemunhas. Isso não quer dizer que eles não podem buscar um *consensus* parcial sobre histórias parciais cujos limites, ao contrário dos juízes, eles têm a possibilidade e o dever de transgredir indefinidamente. Que cada um faça sua parte!

Se evoco aqui a “controvérsia dos historiadores” (*Historikerstreit*) dos anos 1986 e seguintes na Alemanha⁴⁷, não é para cobrir a totalidade dos fatos relativos a essa que-rela; outros aspectos serão abordados a propósito do esquecimento e do perdão. Numa reflexão sobre as relações entre juiz e historiador, a pergunta é exatamente simétrica e inversa daquela colocada pelo livro de M. Osiel: em que medida, perguntávamos, uma argumentação historiográfica pode legitimamente contribuir para a formulação de uma sentença penal que puna os grandes criminosos do século XX e assim alimentar um *dissensus* com vocação educativa? A pergunta inversa é esta: em que medida um debate pode ser travado entre historiadores profissionais sob a vigilância de um julgamento de condenação já proferido, não apenas no plano da opinião pública internacional e nacional, mas no plano judicial e penal? Dá-se margem, no plano historiográfico, a um *dissensus* que não seja percebido como desculpação? Esse vínculo entre explicação e desculpação — para não falar de aprovação — foi pouco estudado em si mesmo, embora seja constantemente subjacente à controvérsia, pois a suspeita de uns engendra a autojustificação dos outros, num jogo entre acusação e desculpação, como se existissem situações nas quais historiadores poderiam ser eles mesmos acusados enquanto historiadores.

47 *Devant l'histoire, op. cit.* É a segunda vez que abordo os problemas historiográficos vinculados à Shoah (*Holocaust* em inglês); a primeira foi no âmbito da epistemologia aplicada ao problema da representação histórica; a questão era a dos limites impostos à representação tanto no que diz respeito à exposição dos acontecimentos pela linguagem ou outro meio, quanto em relação ao alcance “realista” da representação. Os mesmos fatos são aqui colocados sob os domínios cruzados do julgamento axiológico e do julgamento historiográfico.

Não é apenas a relação do historiador com o juiz que se vê assim invertida, com o historiador trabalhando sob o olhar do povo juiz que já proferiu a condenação. É a relação com uma tradição historiográfica que, ao eliminar o elogio e, de modo geral, a apologética, também se esforçou por eliminar a repreensão.

Depois de nos indagarmos se o elogio sobrevivera à destituição da figura do rei, puséramos de lado a questão de saber se a censura tinha uma sorte comparável. Também tínhamos evocado a dificuldade que existe para representar o horror absoluto nos confins desses limites da representação que Saul Friedlander explora frente ao que chama de “o inaceitável”⁴⁸. Ora, é esse problema preciso que ressurgiu, agora, no âmbito da filosofia crítica da história. É possível um tratamento historiográfico do inaceitável? A dificuldade maior se deve à gravidade excepcional dos crimes. Independentemente de sua unicidade e de sua comparabilidade em termos historiográficos — e este será, no fim, o cerne do debate —, existem uma singularidade e uma incomparabilidade éticas que se devem à magnitude do crime, ao fato de ele ter sido cometido pelo próprio Estado contra uma parte discriminada da população à qual ele devia proteção e segurança, ao fato de ele ter sido executado por uma administração sem alma, tolerado sem objeções marcantes pelas elites dirigentes, sofrido sem resistência importante por uma população inteira. O extremo desumano corresponde assim ao que Jean Nabert designava com o termo de injustificável, no sentido de ação que excede as normas negativas. Falei, em outro lugar, do horrível como contrário do admirável e do sublime, e do qual Kant diz que excede em quantidade e em intensidade os limites do imaginário. É a excepcionalidade do mal que é assim designada. É nessas condições “impossíveis” que se colocou, para os historiadores alemães, a tarefa que Christian Meier resume nestas palavras: “condenar e compreender”⁴⁹. Em outras palavras: compreender sem desculpar, sem tornar-se cúmplice da fuga e da denegação. Ora, compreender é fazer usos outros que não o moral das categorias de unicidade e de comparabilidade. De que modo esses outros usos podem contribuir para a reapropriação pelo povo daquilo que ele reprova absolutamente? E, por outro lado, como acolher o extraordinário com os meios ordinários da compreensão histórica?

Isolo propositadamente a contribuição de E. Nolte a esse debate, na medida em que a sua foi a mais controvertida. Esse especialista do período nazista parte de uma constatação: “O Terceiro Reich acabou há trinta e cinco anos, mas ainda está bem vivo” (*Devant l'histoire*, p. 9). E ele acrescenta sem ambigüidade: “Se a lembrança do Terceiro Reich ainda está muito viva hoje, é — deixando de lado certos casos marginais — com uma conotação completamente negativa, e isso por bons motivos” (*op. cit.*, p. 8). Logo, o discurso de Nolte não quer ser o de um negacionista e, certamente, não é este o caso. A condenação moral sustentada pelos sobreviventes é assumida: “Um julgamento negativo é simplesmente uma necessidade vital” (*ibid.*). O que passa então a inquietar Nolte é a ameaça, para a pesquisa, de uma narrativa elevada à condição de ideologia

48 Ver a segunda parte, cap. 3, pp. 267-273.

49 *Devant l'histoire*, *op. cit.*, p. 37 e seg.

fundadora, o negativo que se torna lenda e mito. Então, é preciso submeter a história do Terceiro Reich a uma revisão que não seja uma simples inversão do julgamento fundamentalmente negativo: “No essencial, a imagem negativa do Terceiro Reich não requer revisão alguma e não poderia ser objeto de nenhuma revisão” (*op. cit.*, p. 11). A revisão proposta incide essencialmente sobre o que Osiel chamava de quadro (*frame*) da narrativa. Onde iniciá-la? perguntava ele. Até onde estendê-la? Onde terminá-la? E Nolte não hesita em remontar ao início da revolução industrial para evocar *in fine* a declaração de Chaïm Weizmann incitando os judeus do mundo inteiro a lutar ao lado da Inglaterra, em setembro de 1939. É, portanto, uma ampliação da perspectiva — e ao mesmo tempo um terrível atalho — que a postura de revisão exige. O que ela deixa aparecer no intervalo é uma multidão de antecedentes exterminacionistas, o mais próximo sendo o longo episódio do bolchevismo. “A recusa de ressituar nesse contexto o extermínio dos judeus perpetrado sob Hitler talvez se deva a motivos muito estimáveis, mas ela falsifica a história” (*op. cit.*, p. 21). O deslocamento decisivo no discurso do próprio Nolte ocorre na passagem da comparação à causalidade: “O que se chama de extermínio dos judeus perpetrado sob o Terceiro Reich foi uma reação, uma cópia deformada e não uma inovação nem um original” (*ibid.*). Três procedimentos são assim acrescentados: ampliação temporal do contexto, comparação com fatos semelhantes contemporâneos ou anteriores, relação de causalidade de original a cópia. Juntas, essas propostas significam “revisão de perspectiva” (*op. cit.*, p. 23). Daí a pergunta: por que esse passado não quer passar, desaparecer? Por que ele se torna até mesmo cada vez mais vivo, vivaz e ativo, não, certamente, como um modelo, mas como algo repulsivo? Porque se subtraiu esse passado a todo debate crítico estreitando o campo para concentrar-se na “solução final”: “As regras mais simples que valem para o passado de quaisquer países parecem aqui abolidas” (*op. cit.*, p. 31). São essas regras que exigem, como se disse, que se amplie o contexto, que se compare, que se busquem os vínculos de causalidade. Elas permitem concluir que o assassinato por razão de Estado, cometido pelos bolcheviques, pôde constituir “o precedente lógico e factual” (*op. cit.*, p. 34) do assassinato por motivo de raça dos nazistas, o que faz do arquipélago do Gulag um acontecimento “mais original” que Auschwitz.

Esse uso maciço da comparação acaba com a singularidade ou com a unicidade, a comparação, sozinha, possibilitando identificar as diferenças — “a única exceção [sendo] a técnica usada nas câmaras de gás” (*op. cit.*, p. 33). Nolte espera que o debate crítico, sendo assim ampliado, talvez permita “fazer passar” esse passado, como qualquer outro, e se apropriar dele. O que não quer passar, no fim das contas, não é o crime nazista, mas sua origem não dita, o crime “asiático”, do qual Hitler e os nazistas se consideravam como as vítimas potenciais ou reais.

No que diz respeito à comparação entre o juiz e o historiador, seu uso por Nolte coloca o historiador nos antípodas do juiz que trata de maneira singular casos particulares⁵⁰. Numa outra frente, Nolte abre uma crise entre o julgamento histórico e o

50 Um outro protagonista do debate, M. Stürmer, define a singularidade de Auschwitz pela ruptura da continuidade temporal que afeta a identidade nacional; ora, essa ruptura também tem antece-

juízo moral, jurídico ou político. É nessa articulação que o filósofo Habermas interveio⁵¹. Separa o que diz respeito às relações entre o juízo historiográfico e o juízo moral, jurídico ou político. Ao denunciar “as tendências apologéticas da história contemporânea alemã”, Habermas questiona a distinção entre revisão e revisionismo. As três regras evocadas acima — ampliação do campo, comparação, vínculo causal — são um pretexto para “liquidar os danos” (*op. cit.*, p. 47). O que ele ataca não é, portanto, o programa historiográfico, mas os pressupostos éticos e políticos implícitos, que são os de um neo-revisionismo afiliado à tradição do conservantismo nacional; a esse núcleo vinculam-se: a retirada nos lugares-comuns da antropologia, a atribuição fácil demais, pela ontologia heideggeriana, da especificidade do fenômeno histórico à modernidade técnica, “essas profundezas abissais onde todos os gatos são pardos” (*op. cit.*, p. 53). Habermas acerta quando denuncia o efeito de desculpação que resulta da dissolução da singularidade dos crimes nazistas, comparados a uma resposta às ameaças de aniquilação vindas dos bolcheviques. Esperar-se-ia, contudo, de uma argumentação como a de Habermas que comportasse uma reflexão sobre a unicidade da Shoah, não apenas na ordem do juízo moral e político, mas no plano especificamente historiográfico. Na falta dessa discussão, a “compreensão distanciante” dos defensores de uma revisão apenas pode ser atacada no plano de suas conotações morais, a mais tenaz das quais seria o serviço do tradicional Estado-nação, essa “forma convencional de identidade nacional” (*op. cit.*, p. 58) — à qual Habermas opõe seu “patriotismo constitucional” que situa a fidelidade às regras de um Estado de direito acima do pertencimento a um povo. Compreende-se, então, por que a vergonha de Auschwitz deve ser protegida de toda suspeita de apologia, se é verdade que “um compromisso ancorado nas convicções favoráveis ao princípio constitucional universalista, infelizmente, apenas pôde se forjar na nação cultural dos alemães após — e através de — Auschwitz” (*op. cit.*, p. 58). Nesse ponto, a defesa de Habermas converge para a de M. Osiel em prol de uma memória “liberal”, de uma narrativa “liberal”, de uma discussão “liberal”. Mas então seria preciso enfrentar, como faz esse autor, os argumentos opostos extraídos da prática historiográfica, se se quiser dar o direito de acoplar a singularidade assumida de Auschwitz à universalidade voluntarista do patriotismo constitucional.

dentes no passado alemão: a ausência de ancoragem da memória nas certezas que, desde a época pré-hitleriana, criou “um país sem história”. Ora, não é tudo possível num país sem história? Não somente a barbárie recente mas também a reticência atual em buscar “a história perdida” (*ibid.*, p. 27). Daí a tarefa à qual os historiadores estão convidados: sair da obsessão restaurando a continuidade. Por seu lado, o autor de *Zweiter Untergang* [Dupla aniquilação], A. Hillgruber, justapõe os sofrimentos dos alemães da parte oriental da Alemanha, quando do desmoronamento da frente russa, aos dos judeus quando de seu extermínio, sem explicitar a “interação sombria” dessas duas séries de acontecimentos, a “destruição do Reich alemão” e o “fim do judaísmo europeu”. O autor cria assim um suspense que deixa a porta aberta para um juízo definitivo que o historiador não tem obrigação de formular.

51 Jürgen Habermas, “Une manière de liquider les dommages. Les tendances apologétiques dans l'historiographie contemporaine allemande” (*Devant l'histoire*, *op. cit.*, p. 47 e seg.).

Falar como historiador “da singularidade dos crimes nazistas” exige que se tenha previamente submetido à análise a idéia de singularidade — ou, como se diz também, de unicidade — como o exige uma filosofia crítica da história.

Proponho, para tanto, as teses seguintes:

Tese 1

A singularidade histórica não é a singularidade moral que identificamos acima ao extremo desumano; essa singularidade pelo excesso quanto ao mal, que Nabert chama de o injustificável e Friedlander, de o inaceitável, não pode, obviamente, ser separada de traços históricos identificáveis; mas ela depende do julgamento moral por assim dizer deturpado. É preciso, então, fazer todo um percurso no plano historiográfico para implementar um conceito de singularidade ligado ao julgamento histórico.

Tese 2

A respeito da singularidade histórica, num sentido primeiro e banalmente comum, todo acontecimento que, simplesmente, advém no plano da história que se faz, e toda seqüência narrativa não repetível no tempo e no espaço, toda série causal contingente no sentido de Cournot são singulares; um vínculo possível com a singularidade moral resulta da imputação da ação a agentes individualizados e a toda quase-pessoa e a todo quase-acontecimento, identificados por um nome próprio⁵².

Essa primeira abordagem do conceito de singularidade no plano do julgamento histórico diz respeito, de modo eletivo, ao debate histórico acerca da Shoah, o qual opõe a escola intencionalista, para a qual importam mais os atos da equipe dirigente, em particular a tomada de decisão quanto à “solução final”, à escola funcionalista, mais atenta ao jogo das instituições, às forças anônimas, aos comportamentos de uma população. O que está em jogo nesse debate é a atribuição da responsabilidade do crime a um leque de sujeitos: alguém, um grupo, um povo⁵³. A afinidade é certamente maior entre a atenção dada pelos defensores da primeira escola aos atos imputáveis a agentes individuais e a abordagem criminal dos tribunais; a tensão é mais viva entre, de um lado, o julgamento moral e jurídico e, do outro, a explicação funcional, mais conforme às tendências gerais da história contemporânea. Por isso mesmo, ela está mais exposta às interpretações desculpantes. Vimos historiadores relacionarem a idéia

52 De fato, é difícil uma narrativa ser totalmente privada de toda apreciação moral dos personagens e de suas ações. Na sua *Poética*, Aristóteles fala dos caracteres trágicos como sendo “melhores do que nós” e dos caracteres cômicos como sendo “iguais a nós” ou “piores que nós”. É verdade que ele bane o desumano de seu campo poético. Isso leva Osiel a dizer que, entre todos os gêneros literários, nem mesmo a tragédia é apropriada à *legal narrative*, mas apenas o *morality play* (*Mass atrocity, collective memory and the law, op. cit.*, p. 283 e seg.).

53 Remeto às minhas teses sobre a atribuição da memória a um leque de sujeitos (ver primeira parte, cap. 3). Encontrarei mais adiante um problema comparável, concernente à atribuição múltipla da morte e do morrer.

de singularidade à de continuidade temporal no seio da autocompreensão do povo alemão: o efeito de ruptura atribuído à singularidade pode então ser usado quer como desculpação — “os acontecimentos da Shoah não pertencem à cadeia histórica pela qual nos identificamos” — quer como argumento acusador — “como tal povo pôde ser capaz de tais aberrações?” Outras opções morais são assim abertas: seja a deploração infinita e o mergulho no abismo da melancolia, seja o sobressalto da responsabilidade cívica: “O que fazer para que tais coisas nunca se reproduzam?”

Tese 3

Num segundo sentido, singularidade significa incomparabilidade, o que também é um significado de unicidade. Passa-se do primeiro sentido ao segundo pelo uso da comparação entre acontecimentos e ações pertencentes à mesma série, à mesma continuidade histórica, à mesma tradição identificante; a excepcionalidade evocada há pouco se deve a esse sentido transicional. A incomparabilidade presumida constitui uma categoria distinta quando dois conjuntos históricos heterogêneos são confrontados: esse já era o caso nas atrocidades em massa e nos extermínios do passado, entre os quais está o Terror na França, mas principalmente no desenrolar parcialmente contemporâneo do regime bolchevique e do regime nazista. Antes de se pronunciar sobre a causalidade de um sobre o outro, é preciso entender-se sobre as semelhanças e as diferenças referentes às estruturas de poder, aos critérios de discriminação, às estratégias de eliminação, às práticas de destruição física e de humilhação moral. Em todos esses aspectos, o Gulag e Auschwitz são semelhantes e dessemelhantes. A controvérsia permanece aberta a respeito da proporção entre semelhança e dessemelhança; ela interessa diretamente ao *Historikerstreit* alemão, uma vez que a pretensa causalidade foi atribuída ao modelo em relação à cópia. O deslocamento perverso da semelhança à desculpação é possibilitado pela comparação da equivalência dos crimes à compensação de um pelo outro (reconhece-se o argumento identificado por Osiel sob o signo da famosa apóstrofe: tu quoque!). A controvérsia também diz respeito a povos outros que não o alemão, na medida em que o modelo soviético serviu de norma aos partidos comunistas ocidentais e, mais amplamente, a muitos movimentos antifascistas, para os quais a própria idéia de semelhança entre os dois sistemas continuou a ser anátema por muito tempo. Independentemente do grau de semelhança entre os dois sistemas, a questão que permanece é a da existência de uma eventual vontade política de imitar e do grau de coerção exercida pelo modelo, a ponto de ele ter podido tornar inevitável a política de retorsão, ao abrigo da qual o crime nazista teria ocorrido. Os usos desviantes do comparatismo são provavelmente fáceis de desmascarar nessa vaga fronteira que separa a revisão do revisionismo. Mas, além dessas brigas circunstanciadas, permanece colocado o problema do uso honesto do comparatismo no plano historiográfico: o ponto crítico diz respeito à categoria de totalitarismo, adotada, entre outros, por Hannah Arendt⁵⁴. Nada proíbe construir sob esse vocábulo uma classe definida

54 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & World, 1951, 1958, 1966, 1968; trad. franc., *Les origines du totalitarisme*, 3 vol., Paris, Éd. du Seuil, coll. “Points”: t. I, *Sur*

pela noção de atrocidades em massa (M. Osiel) ou, como prefiro dizer com Antoine Garapon, de crime do terceiro, entendendo por terceiro o Estado, definido por sua obrigação primeira de garantir a segurança de quem quer que resida no território delimitado pelas regras institucionais que legitimam e obrigam esse Estado. É então possível, nesse quadro, estabelecer a lista das semelhanças e das diferenças entre sistemas. Por outro lado, a idéia de incomparabilidade apenas tem significado próprio a título de grau zero da semelhança, portanto, no âmbito de um procedimento de comparação. As questões controvertidas são então múltiplas: até que ponto um gênero classificatório constitui uma estrutura comum? E que relação existe entre a estrutura presumida e os procedimentos efetivos de extermínio? Que liberdade existiu entre a estratégia programada no topo e todos os escalões de execução? Tudo isso é discutível. Mas, mesmo supondo que a tese da incomparabilidade aplicada à Shoah seja plausível no plano historiográfico, o erro seria confundir a excepcionalidade absoluta no plano moral com a incomparabilidade relativa no plano historiográfico. Essa confusão costuma afetar a tese do pertencimento dos dois sistemas, bolchevique e hitleriano, ao mesmo gênero — totalitário, no caso —, até mesmo a asserção de uma influência mimética e causal de um crime sobre o outro. Essa mesma confusão afeta com muita frequência a alegação da singularidade absoluta dos crimes nazistas. Inversamente, não vemos em que o pertencimento ao mesmo gênero, totalitário, no caso — e até mesmo a influência mimética e causal de um crime sobre o outro — teria uma virtude desculpante para os herdeiros da dívida de um crime particular. O segundo uso do conceito de singularidade — o incomparável — não apaga o primeiro — o não repetível: o gênero comum não impede a diferença específica, na medida em que é ela que importa para o julgamento moral de cada crime tomado individualmente. A esse respeito, defenderia de bom grado uma singularidade propriamente moral, no sentido de uma incomparabilidade absoluta das irrupções do horror, como se as figuras do mal tivessem, em razão da simetria entre o admirável e o abominável, uma singularidade moral absoluta. Não há escala do desumano, porque o desumano está fora de escala, por estar fora das próprias normas negativas.

Não há, então, nenhum vínculo atribuível entre o uso moral das idéias de unicidade e de incomparabilidade e seu uso historiográfico? Vislumbro um, que seria a idéia de exemplaridade do singular. Esta não depende nem da avaliação moral enquanto tal, nem da categorização historiográfica, nem da sua superposição de ambas, que seria um retorno à ambigüidade, à confusão. Essa idéia forma-se no trajeto da recepção até o plano da memória histórica. A última questão, de fato, é a de saber o que cidadãos responsáveis fazem com uma querela entre historiadores e, além desta, do debate entre juízes e historiadores. Aqui reencontramos a idéia de *dissensus* educativo de Mark Osiel. A esse respeito, é significativo que as peças do *Historikerstreit* tenham sido impressas num jornal de grande tiragem. A disputa dos historiadores, levada à praça

l'antisémitisme, trad. franc. de Micheline Pouteau, 1998; t. II, *L'Impérialisme*, trad. franc. de Martine Leiris, 1998; t. III, *Le système totalitaire*, trad. franc. de Jean-Loup Bourget, 1995.

pública, já era uma fase do *dissensus* gerador de democracia. A idéia de singularidade exemplar só pode ser formada por uma opinião pública esclarecida que transforma o julgamento retrospectivo sobre o crime em juramento de evitar seu retorno. Assim ressituada na categoria da promessa, a meditação sobre o mal pode ser arrancada da deploração infinita e da melancolia desarmante e, mais fundamentalmente ainda, do círculo infernal da inculpação e da desculpação.

Começamos com a busca do terceiro imparcial, mas não infalível, e terminamos com o acréscimo, à dupla do juiz e do historiador, de um terceiro parceiro, o cidadão. Ele emerge como um terceiro no tempo: seu olhar estrutura-se a partir de sua experiência própria, instruída diversamente pelo julgamento penal e pela investigação histórica publicada. Por outro lado, sua intervenção nunca é acabada, o que o coloca, antes, do lado do historiador. Mas ele está em busca de um julgamento garantido, o qual gostaria que fosse definitivo, como o do juiz. Sob todos os aspectos, ele continua sendo o árbitro derradeiro. É ele o portador militante dos valores “liberais” da democracia constitucional. Apenas a convicção do cidadão justifica, em última instância, a equidade do procedimento penal no recinto do tribunal e a honestidade intelectual do historiador nos arquivos. É essa mesma convicção que, em última instância, permite, retrospectivamente, nomear o desumano como contrário absoluto dos valores “liberais”.

IV. A interpretação em história

A última limitação interna a que se submete a reflexão da história sobre seu próprio projeto de verdade relaciona-se com a noção de interpretação, cujo conceito será especificado mais adiante. Pode-se estranhar a evocação tardia do tema da interpretação em nosso próprio discurso: não poderia ter aparecido no lugar da representação, ou seja, no âmbito da epistemologia da operação historiográfica? Fizemos, neste caso, outra escolha semântica que, pareceu-nos, faz mais justiça à amplitude do conceito de interpretação: de fato, longe de constituir, como a representação, uma fase — embora não cronológica — da operação historiográfica, a interpretação depende, antes, da reflexão segunda sobre o curso total dessa operação; ela reúne todas as fases, enfatizando assim, simultaneamente, a impossibilidade da reflexão total do conhecimento histórico sobre si mesmo e a validade do projeto de verdade da história nos limites de seu espaço de validação.

A amplitude do conceito de interpretação não está ainda totalmente reconhecida numa versão que considero como uma forma fraca da reflexão sobre si mesma e comumente apresentada sob o título “subjetividade *versus* objetividade na história”⁵⁵.

55 Foi sob esse ângulo que encontrei, pela primeira vez, esse problema em meus artigos dos anos 50 (apresentados em *Histoire et Vérité*, Paris, Éd. du Seuil, coll. “Esprit”, 1955). No prefácio da pri-

Não que falte justificativa para essa abordagem; ela continua vulnerável à acusação de psicologismo ou de sociologismo, por não situar o trabalho da interpretação no próprio cerne de cada um dos procedimentos da historiografia. Na verdade, o que se põe em evidência, sob a denominação canônica de “subjetividade *versus* objetividade”, é, por um lado, o envolvimento pessoal do historiador no processo de conhecimento e, por outro lado, seu envolvimento social e, mais especificamente, institucional. O duplo envolvimento do historiador constitui um simples corolário da dimensão de inter-subjetividade do conhecimento histórico enquanto domínio do conhecimento de outrem; mais exatamente, os homens do passado acumulam a dupla alteridade do alheio e do ser passado, ao que Dilthey acrescenta a alteridade suplementar que a mediação pela inscrição constitui, ao especificar a interpretação entre as modalidades da compreensão: alteridade do alheio, alteridade das coisas passadas, alteridade da inscrição se conjugam para fixar o conhecimento histórico no âmbito das ciências do espírito. O argumento diltheyano que é também, em parte, o de Max Weber e o de Karl Jaspers, encontrou eco junto a historiadores profissionais como Raymond Aron e Henri-Irénée Marrou.

A tese principal de doutorado de Raymond Aron, intitulada *Introduction à la philosophie de l'histoire*, tinha, como subtítulo, “Essai sur les limites de l’objectivité historique”⁵⁶. Ela foi recebida, muitas vezes, com suspeita, em razão de algumas de suas fórmulas provocadoras. Assim, a primeira seção dedicada às noções de compreensão e de significação conclui-se pela “dissolução do objeto” (*Introduction...*, p. 120). A expressão recobre uma consideração moderada: “Não existe uma realidade histórica, já pronta antes da ciência, que conviria simplesmente reproduzir com fidelidade. A realidade histórica, por ser humana, é ambígua e inesgotável”. Da mesma forma que o envolvimento pessoal, social e institucional do historiador, na compreensão, é enfatizado, “o esforço necessário de desprendimento rumo à objetividade” (*ibid.*) é levado em consideração: “Essa dialética do desprendimento e da apropriação tende a consagrar bem menos a incerteza da interpretação do que a liberdade do espírito (da qual o historiador participa como criador), e revela o fim autêntico da ciência histórica. Esta, como toda reflexão, é, por assim dizer, tanto prática como teórica” (*op. cit.*, p. 121). Na conclusão da segunda seção, ao voltar aos “limites da compreensão” (*op. cit.*, p. 153),

meira edição (1955), trata-se da “verdade limitada da história dos historiadores” (p. 10); mas era na perspectiva de uma “história filosófica da filosofia” que, naquela época, era o objeto de meus ensinamentos. A polaridade entre a crítica do conhecimento histórico e um sentido escatológico da unidade indefinidamente adiada do verdadeiro garantia a dinâmica dessa coletânea de ensaios, que fazia alternar a “preocupação epistemológica” e a “preocupação ético-cultural”. A implicação era então meta-histórica, a saber, “a coragem de fazer história da filosofia sem filosofia da história” (*ibid.*, p. 11). Na verdade, apenas o primeiro ensaio (1952), “Objectivité et subjectivité en histoire” (*ibid.*, pp. 25-48), respondia ao título ambicioso da primeira parte do livro: “Vérité dans la connaissance de l’histoire”.

56 Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938. A tese complementar se intitulava *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Vrin, 1938. Devo também a Raymond Aron a expressão “filosofia crítica da história”. Pode-se ler uma nova edição revista e anotada por Sylvie Mesure, Paris, Gallimard, 1986.

Raymond Aron se esforça por ultrapassar a acepção do termo “compreensão” tal qual acredita encontrá-la em Jaspers e Weber. Ele busca um equilíbrio entre duas outras significações, contrárias e complementares, da mesma expressão. De um lado, a compreensão implica “uma objetivação dos fatos psíquicos”; ora, “que sacrifícios comporta esta objetivação?” (*ibid.*). De outro lado, a compreensão “sempre compromete o intérprete. Este nunca é comparável a um físico, continua a ser homem e sábio ao mesmo tempo. Ele não quer se tornar um sábio puro, visto que a compreensão, além do saber, visa à apropriação do passado” (*op. cit.*, p. 154). A ênfase recai, então, sobre a “objetivação imperfeita”, ligada às condições concretas da “comunicação das consciências” (*ibid.*). A última seção, intitulada “Histoire et vérité”, acarreta a reflexão sobre os limites do relativismo histórico em direção a uma ontologia do ser histórico, que conduziria, além do quadro traçado, a uma concepção filosófica da existência. Na verdade, os limites da objetividade são aqueles de um discurso científico em relação a uma consideração filosófica: “L’homme est historique”, última parte da obra, não pára de martelar tal afirmação. Não é indiferente, para a sequência das nossas considerações, que a última ênfase seja dada à desfatalização da necessidade histórica em nome da liberdade sempre em projeto: “A história é livre porque não é escrita antecipadamente, nem determinada como uma natureza ou uma fatalidade, imprevisível como o homem para si mesmo” (*op. cit.*, p. 323). Em última instância, é o homem da decisão, o cidadão — envolvido ou espectador descomprometido — que pronuncia, em caráter retrospectivo, a conclusão de um livro dedicado aos limites da objetividade histórica: “A existência humana é dialética, ou seja, dramática, visto que ela age num mundo incoerente, compromete-se apesar da duração, busca uma verdade que lhe foge, com a única garantia de uma ciência fragmentária para uma reflexão formal” (*op. cit.*, p. 350).

A obra paralela de Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*⁵⁷, constituía, logo após a tese de Raymond Aron, a única tentativa de reflexão sobre a história ariscada por um historiador profissional antes de Le Roy Ladurie, em *Les paysans de Languedoc*, e de Paul Veyne em *Comment on écrit l’histoire* (1972) e, evidentemente, antes de Michel de Certeau (pelo menos nas primeiras edições). Definido como “o conhecimento do passado humano” (*De la connaissance historique*, p. 29), mais precisamente “conhecimento cientificamente elaborado do passado” (*ibid.*), o conhecimento histórico implica a correlação entre subjetividade e objetividade, na medida em que relaciona, por iniciativa do historiador, o passado dos homens de outrora e o presente dos homens de hoje. A intervenção do historiador não é parasitária, mas constitutiva do modo do conhecimento histórico. Propósito eminentemente antipositivista, cujo alvo é Seignobos, com sua fórmula quicá arbitrariamente isolada: “A história é apenas a ordenação dos documentos” (*op. cit.*, p. 56). O historiador, protesta Marrou, é, em primeiro lugar, aquele que questiona os documentos. Sua arte nasce como hermenêu-

57 *Op. cit.* O livro, publicado em 1950, foi precedido por cerca de dez artigos, cuja lista se encontra nas pp. 23-24.

tica. Ela continua como compreensão, que é essencialmente a interpretação de signos. Visa ao “encontro do outro”, à “reciprocidade das consciências”. A compreensão de outrem torna-se, assim, a estrela-guia do historiador, ao preço de uma *epokhē* do ego, num verdadeiro esquecimento de si. Nesse sentido, a implicação subjetiva constitui, simultaneamente, a condição e o limite do conhecimento histórico. A nota pessoal de Marrou, em relação a Dilthey e a Aron, permanece a ênfase dada à amizade que nos torna “conaturais a outrem” (*op. cit.*, p. 93). Não há verdade sem amizade. Reconhece-se a marca agostiniana impressa no talento de um grande historiador. A filosofia crítica da história descortina, assim, uma ética do conhecimento histórico⁵⁸.

Se a obra de Marrou nem sempre foi bem acolhida (“Por favor, não valorizemos excessivamente o papel do historiador”, protestou Braudel), talvez seja porque a crítica da objetividade não estava suficientemente respaldada por uma crítica paralela da subjetividade: não basta evocar, em termos gerais, uma *epokhē* do ego, um esquecimento de si, é preciso dar a conhecer as operações subjetivas precisas, suscetíveis de definir o que eu propunha chamar, outrora, de “boa subjetividade”⁵⁹, para distinguir o ego de busca de um ego patético.

A história do contemporâneo, chamada também de história do tempo presente, constitui um observatório notável para medir as dificuldades que surgem entre a interpretação e a busca da verdade na história. Essas dificuldades não se devem principalmente à inevitável intervenção da subjetividade da história, mas à posição temporal entre o momento do acontecimento e o da narrativa que o relata. Com essa espécie de história contemporânea, o trabalho nos arquivos continua sendo ainda confrontado com o testemunho dos vivos, que são, muitas vezes, sobreviventes do acontecimento considerado. É essa situação insólita que René Rémond relata em sua “Introduction” a *Notre siècle, 1918-1988*⁶⁰. A história desse período recente, diz ele, apresenta, em relação ao resto da história, uma dupla singularidade, decorrente da especificidade de seu objeto: a primeira é a contemporaneidade, que resulta do fato de que “todos os momentos que compõem essa história foram testemunhados por homens e mulheres que ainda vivem entre nós” (*Notre siècle*, p. 7); a questão é, então, saber se é possível “escrever a história de seu tempo sem confundir os dois papéis, cuja distinção é importante manter: o de memorialista e o de historiador” (*op. cit.*, p. 8). A segunda é o inacabamento do período estudado: não há nenhum termo final de onde se abarcaria

58 No apêndice redigido em 1975, Marrou saúda com consideração a obra de Certeau *L'écriture de l'histoire* e se confronta, pelo lado da escola cética, com as desconfianças de Roland Barthes expressas no tema do “efeito do real”.

59 “A subjetividade do historiador, como toda subjetividade científica, representa a vitória de uma boa subjetividade sobre uma má subjetividade” (*Histoire et Vérité*, *op. cit.*, p. 36). “A profissão de historiador faz a história e o historiador” (*ibid.*, p. 37). Eu enfatizava então, sucessivamente, o julgamento de importância, o pertencimento do historiador à mesma história, à mesma humanidade que os homens do passado, a transferência para uma outra subjetividade adotada como uma espécie de perspectiva.

60 *Notre siècle, 1918-1988*, por René Rémond (em colaboração com J.-F. Sirinelli), último volume da *Histoire de France*, organizada por Jean Favier, Paris, Fayard, 1988.

uma faixa de duração em sua significação última; ao desmentido da primeira versão pelos contemporâneos pode acrescentar-se o dos acontecimentos futuros. Na falta dessa perspectiva, a principal dificuldade da história de um tempo demasiadamente próximo é a “de estabelecer uma hierarquia de importância e de avaliar homens e acontecimentos” (*op. cit.*, p. 11). Ora, a noção de importância é aquela sobre a qual se recruzam, afirmamos, a interpretação e a objetividade. A dificuldade referente à formação do julgamento é o corolário daquela que afeta a perspectivação. Na verdade, o historiador poderá inscrever, em benefício de sua defesa, um resultado involuntário de sua empreitada: ele poderá “amainar os julgamentos mais severos, matizar as avaliações mais admirativas” (*op. cit.*, p. 12). Não se poderá, então, censurar-lhe essa “redução dos descompassos” (*ibid.*)?

As dificuldades com as quais se confronta o historiador do passado recente reavivam as interrogações anteriores concernentes ao trabalho de memória e, mais ainda, ao trabalho de luto. Tudo acontece como se uma história próxima demais impedisse a memória-relembração de se despregar da memória-retenção e, simplesmente, o passado de se separar do presente, o decorrido não exercendo mais a função de mediação do “não... mais” em relação ao “ter sido”. Numa outra linguagem, que será a nossa mais adiante, a dificuldade, aqui, é a de erigir sepultura e túmulo em favor dos mortos de ontem⁶¹.

Falar da interpretação, em termos de operação, é tratá-la como um complexo de atos de linguagem — de enunciações — incorporado aos enunciados objetivantes do discurso histórico. Nesse complexo, vários componentes podem ser discernidos: primeiramente, a preocupação em tornar mais claro, explicitar, desdobrar um conjunto de significações consideradas obscuras, visando a uma melhor compreensão pelo interlocutor. A seguir, o reconhecimento do fato de que sempre é possível interpretar de outra forma o mesmo complexo e, portanto, a admissão de um grau inevitável de controvérsia, de conflito entre interpretações rivais; em seguida, a pretensão de dotar a interpretação assumida com argumentos plausíveis, possivelmente prováveis, submetidos à parte adversa; finalmente, a confissão de que, por trás da interpretação, subsiste sempre um fundo impenetrável, opaco, inesgotável de motivações pessoais e culturais, do qual o sujeito jamais acabou de dar conta. Nesse complexo de componentes, a reflexão progride da enunciação, enquanto ato de linguagem, ao enunciadador, como

61 Henry Roussou acrescenta confirmação e complemento à análise de R. Rémond em *La Hantise du passé*, *op. cit.*, cap. 2, “Pour une histoire du temps présent”, pp. 49-93. Na esteira de Marc Bloch, ele lembra que a dialética entre o passado e o presente é constitutiva da profissão do historiador, mas que “a análise do presente permite, em sentido inverso, compreender o passado” (*ibid.*, p. 54). Marc Bloch não arriscou-se a escrever *L'Étrange Défaite* sob o efeito do acontecimento? Com a história do tempo presente retornam fortalecidos o político e o acontecimento. A objeção da falta de recuo advogando por um prazo de rigor seria apenas, na maioria das vezes, um alibi ideológico variável segundo o que está em jogo; o desafio mereceria ser enfrentado em benefício de um diálogo entre vivos, entre contemporâneos, e de uma interrogação que trata precisamente da fronteira indeterminada que separa o passado do presente e, afinal, o arquivo do testemunho. É nessa fronteira que se decide, finalmente, a remanência do passado nas representações coletivas; é nela também que essa obsessão deve ser trazida à luz e exorcizada.

o quem dos atos de interpretação. É esse complexo operatório que pode constituir a correlação entre vertente subjetiva e vertente objetiva do conhecimento histórico.

Essa correlação pode ser detectada em cada um dos estágios da operação historiográfica que temos percorrido. De fato, a interpretação opera desde o estágio da consulta aos arquivos, e até mesmo bem antes, desde o estágio de sua constituição. Uma escola presidiu o estabelecimento desses arquivos: como Collingwood gostava de dizer, *"Everything in the world is potential evidence for any subject whatever"* (citado por Marrou, *De la connaissance historique*, p. 289). Por mais liberal que seja a operação de reunião e de preservação dos rastros de sua própria atividade que uma instituição decida preservar, ela é inelutavelmente seletiva; nem todos os rastros se transformam em arquivos; um arquivo exaustivo é impensável, e nem todos os testemunhos fazem arquivos⁶². Se agora passamos do estágio da instituição para o da consulta por determinado historiador, novas dificuldades de interpretação se apresentam: por mais limitados que sejam os arquivos em termos de número de entradas, eles constituem, à primeira vista, um mundo ilimitado, ou até mesmo um verdadeiro caos. Um novo fator de seleção entra em cena com o jogo das questões que guia a consulta dos arquivos. A esse respeito, Paul Veyne falou do "prolongamento do questionário"; o questionário tampouco é infinito, e a regra de seleção das perguntas não é transparente para o espírito. Por que se interessar mais pela história grega do que pela história medieval? A pergunta continua em grande parte sem resposta clara e sem réplica. Quanto à crítica dos testemunhos que constituem o núcleo duro da fase documental, ela depende certamente da lógica do provável evocada há pouco; mas uma crise de credibilidade não pode ser totalmente evitada no que diz respeito à confiabilidade dos testemunhos discordantes; como dosar a confiança e a desconfiança em relação à palavra de outrem, cujo rastro está no documento? O trabalho de esclarecimento e de argumentação implicado na crítica do testemunho não se faz sem correr os riscos próprios de uma disciplina definida por Carlo Ginzburg como o "paradigma indiciário". Nesse sentido, a noção de prova documental deve ser invocada com moderação; em comparação com os estágios ulteriores da operação historiográfica, e em consideração às permissões e exigências de uma lógica probabilista, a prova documental é aquilo que, em história, se aproxima mais do critério popperiano de verificação e refutação. Sob a égide de um amplo acordo entre especialistas, pode-se dizer que uma interpretação factual foi verificada no sentido de que não foi refutada no estado presente da documentação acessível. A esse respeito, é importante preservar a relativa autonomia do estágio documental no plano da discussão suscitada pelas teses negacionistas concernentes à Shoah. Os fatos alegados não são, evidentemente, fatos brutos, e muito menos o dublê dos próprios acontecimentos; eles continuam a ser de natureza proposicional: o fato de que... É precisamente nessa condição que eles são suscetíveis de serem patenteados.

A discussão sobre a prova documental conduz assim, naturalmente, à questão da relação entre interpretação e explicação/compreensão. É nesse nível que a dicotomia

62 Cf. a segunda parte, cap. I.

pretendida entre os dois termos é mais enganosa. A interpretação é um componente da explicação: seu contraponto “subjetivo”, no sentido que dissemos. Discerne-se nela, primeiramente, a preocupação de esclarecimento, colocada à frente das operações de interpretação; a operação a ser discernida, nesse plano, concerne à imbricação no plano da linguagem comum dos usos logicamente heterogêneos do conector sintático “porque”. Alguns estão próximos do que é tido como conexão causal ou regularidade legal no campo das ciências da natureza; outros merecem ser chamados de explicações por razões. Essa justaposição indiscriminada gerou soluções unilaterais em termos de “ou ... ou ...”: de um lado, pelos defensores do princípio da unidade da ciência na época do positivismo lógico, do outro, pelos advogados da distinção entre ciência do espírito e ciências da natureza na esteira de Wilhelm Dilthey; a defesa de um modelo explicitamente misto, em Max Weber ou Henrik von Wright⁶³, equivale ao esclarecimento no sentido de explicitação, de desdobramento. Pode-se mostrar que a capacidade humana de agir nos sistemas dinâmicos fechados implica a recorrência a tais modelos mistos de explicação. Permanecem relativamente opacas as motivações pessoais que presidem a preferência concedida a esse ou àquele modo explicativo. Nesse sentido, a discussão que trata dos jogos de escalas é especialmente eloquente: por que preferir a abordagem micro-histórica? Por que se interessar por movimentos históricos que exigem essa abordagem? Por que se interessar, preferencialmente, pela negociação em situações de incerteza? Por argumentos justificativos em situações de conflito? Aqui, a motivação atinge a articulação subterrânea entre o presente do historiador e o passado dos acontecimentos relatados. Ora, essa articulação não é integralmente clara a si mesma. Levando-se em conta o lugar que a questão dos jogos de escalas ocupa na história das representações, é a conexão sutil entre motivação pessoal e argumentação pública que se vê implicada na correlação entre a interpretação (subjativa) e a explicação/compreensão (objetiva).

Isso posto, não há mais necessidade de se deter no caso da representação pela escrita. Conquanto, nesse estágio, o perigo do desconhecimento seja maior quanto à natureza dialética da correlação entre objetividade e subjetividade, como o mostra o uso freqüentemente indiferenciado dos termos “representação” e “interpretação”. A substituição de um termo pelo outro não ocorre sem razão, sabendo-se tudo o que se pôde dizer sobre o papel do narrativo, do retórico e do imaginário no plano da escrita. No que diz respeito ao narrativo, ninguém ignora que se pode sempre contar de outra maneira, haja vista o caráter seletivo de toda composição em intriga; e pode-se jogar com os tipos de intrigas e os outros estratagemas retóricos; e pode-se escolher mostrar mais do que narrar. Tudo isso é muito conhecido. As seqüências ininterruptas de reescritas, em especial no plano das narrativas de grande alcance, testemunham a dinâmica indomável do trabalho de escrita no qual se exprimem, simultaneamente, o

63 Max Weber, *Économie et société*, op. cit., §§ 1-3. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971. O autor defende um modelo misto que une segmentos causais e segmentos teleológicos implicados, conjuntamente, pela intervenção de agentes humanos tanto no plano social quanto físico.

gênio do escritor e o talento do artesão. Todavia, identificar interpretação e representação sem precaução nos priva do instrumento distinto da análise, pois a interpretação já está operando nos outros estágios da atividade historiográfica. Além disso, o tratamento desses dois vocábulos como simples sinônimos consagra a tendência criticável de separar o estrato representativo das outras camadas do discurso histórico, no qual a dialética entre interpretação e argumentação é mais fácil de ser decifrada. É a operação historiográfica, em todo o seu curso e em suas múltiplas ramificações, que exibe a correlação entre subjetividade e objetividade em história. Se esse é mesmo o caso, talvez seja preciso renunciar a essa formulação ambígua e falar francamente da correlação entre interpretação e verdade em história.

Essa implicação da interpretação em todas as fases da operação historiográfica comanda finalmente o status da verdade em história.

Deve-se a Jacques Rancière, em *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*⁶⁴, uma sistematização dos resultados de suas próprias reflexões relativas a esse estatuto. Ele a coloca sob o signo da poética, em algum lugar no ponto de articulação entre o que chamo de hermenêutica crítica e hermenêutica ontológica⁶⁵. Essencialmente, trata-se de uma reflexão de segundo grau sobre a “nova história” de Braudel, mas também uma evocação de Michelet antes dos *Annales*, e de Certeau depois. Trata-se de uma poética, pois ela lida o tempo todo com a polissemia das palavras, a começar pela homonímia do termo “história” que nos acompanhou incessantemente e, de modo mais geral, com a impossibilidade de fixar o lugar da história no discurso: entre a ciência e a literatura, entre a explicação erudita e a ficção mentirosa, entre a história-ciência e a história-narrativa. A impossibilidade para a história, segundo os *Annales*, particularmente, de elevar-se ao patamar da cientificidade exigido de uma ciência do social é, a esse respeito, exemplar. Porém, como ultrapassar o “nem... nem...” que resultaria de uma simples recusa de alternativa? A resposta específica, propõe Rancière, “pertence a uma elaboração poética do objeto e da língua do saber” (*Les Noms de l'histoire*, p. 19). É o elo entre o objeto e a língua que impõe o termo “poética”: é “a língua dos historiadores” (*ibid.*) que “marca a especificidade própria da ciência histórica” (*ibid.*). Em relação à amplitude aqui atribuída à problemática da interpretação nos três níveis do arquivo, da explicação/compreensão e da representação, a poética de Rancière parece reduzida à fase de representação. Na verdade, não é bem assim. A questão dos nomes remonta, de certo modo, da representação até o primeiro ateliê da história, na medida em que, como foi aqui afirmado, a historiografia é, do princípio ao fim, escrita; os testemunhos escritos e todos os monumentos/documentos estão relacionados a denominações, o que o historiador profissional encontra a título de nomenclaturas e de outros questionários. Já nos arquivos, “palavras captadas”⁶⁶ pedem para ser libertadas. E a

64 Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Éd. du Seuil, col. “La Librairie du XX^e siècle”, 1992.

65 No que me diz respeito, denominei “poética da narrativa” a réplica do saber narrativo às aporias da temporalidade. Cf. *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, segunda parte.

66 Arlette Farges, *Le Goût de l'archive*, *op. cit.*

pergunta se impõe: será isso narrativa ou ciência? Ou algum discurso instável entre as duas? Rancière vê o discurso histórico enredado entre a inadequação da narrativa e da ciência e a extinção dessa inadequação, entre uma exigência e sua impossibilidade⁶⁷. O modo de verdade do saber histórico consiste nesse jogo entre essa indeterminação e sua supressão⁶⁸.

Para orientar positivamente o procedimento, Rancière recorreu ao conceito de pacto, que me ocorreu também testar; ele propõe não um duplo, mas um triplo contrato: científico, que implica a ordem oculta das leis e das estruturas; narrativo, que dá legibilidade a essa ordem; político, que vincula a invisibilidade da ordem e a legibilidade da narrativa “às coerções contraditórias da idade das massas” (*op. cit.*, p. 24)⁶⁹.

Rancière escolheu, como pedra de toque de sua poética, a operação da linguagem pela qual Braudel, no final de *La Méditerranée...*, eleva a narrativa dos acontecimentos da morte de Filipe II à categoria de emblema da morte da figura real em seu retrato de majestade. Toda a problemática da representação histórica encontra-se assim mobilizada, mas também a de seu lugar na grande obra dirigida contra o primado dos acontecimentos. Este se encontra, assim, simultaneamente destituído e restituído, sob pena de ver a empreitada histórica dissolvida na cientificidade positiva. Rancière completa minha própria análise da estrutura narrativa dissimulada do conjunto da obra com um exame do uso gramatical dos tempos verbais, à luz da distinção recebida de Benveniste entre o tempo da narrativa que faz sua própria narração e o tempo do discurso no qual o locutor se implica. A distinção talvez não seja tão operatória quanto se desejaria no caso do texto braudeliano. A conjunção entre a função régia e o nome próprio do rei morto comprova, em compensação, o encontro entre poética e política; a deslegitimação dos reis no plano de fundo da morte desse rei anuncia, na verdade, a ascensão simultânea da política republicana e do discurso histórico da legitimação, aberta ou tácita, desse regime ao mesmo tempo político e poético⁷⁰.

O exame das formas que assume a articulação entre o saber histórico e o par das figuras e das palavras continua além da reflexão sobre o rei morto e a deslegitimação dos reis. A história sempre fez falar não somente os mortos, mas todos os protagonistas silenciosos. Nesse sentido, ela ratifica “o excesso das palavras” (*op. cit.*, p. 53) em vista da apropriação da palavra do outro; por isso, a controvérsia é inesgotável entre as lei-

67 “Esse estudo procede do que decidi denominar poética do saber: estudo do conjunto dos procedimentos literários pelos quais um discurso se subtrai à literatura, se atribui um estatuto de ciência e o significa” (*Les noms de l'histoire, op. cit.*, p. 21). A palavra “saber” enfatiza a amplitude potencial da operação reflexiva.

68 O indecível de que falei no final do capítulo 2 entre memória e história é parente dessa indeterminação poética do “princípio de indiscernibilidade” (*ibid.*, p. 35).

69 Encontrei obliquamente essa terceira dimensão, seja por ocasião do retrato do rei e do discurso de elogio da grandeza (segunda parte, cap. 3, pp. 339-358), seja por ocasião dos grandes crimes do século XX, que fizeram surgir, no prosaíco, a figura do cidadão como um terceiro, entre o juiz e o historiador.

70 O discurso sobre o “rei morto” enseja uma outra problemática, a saber, a morte em história; no próximo capítulo, voltarei à contribuição de Rancière para esse debate.

turas, por exemplo, da Revolução Francesa, pois a história é fadada ao revisionismo⁷¹. Aqui, as palavras demonstram ser, mais que instrumentos de classificação, meios de denominação. Assim, “nobre”, “social”, “ordem”, “classe”, que não sabemos se são nomes próprios ou impróprios; a ilusão retrospectiva é o preço pago pela ideologia dos atores. Esse processo da nomeação é particularmente perturbador, em se tratando das “narrativas fundadoras” (*op. cit.*, p. 89), especialmente aquelas que deram um nome ao que sucedeu aos reis: a França, a pátria, a nação, essas “abstrações personificadas”. Acontecimento e nome andam juntos na encenação. Quem faz ver, faz falar. Essa outorga da palavra é particularmente inelutável em se tratando dos “pobres”, esses anônimos, ainda que queixas e autos venham apoiá-la. O discurso substituído é essencialmente antimimético; ele não existe, produz algo oculto: ele diz o que esses outros poderiam dizer. Então, na perspectiva do debate, a questão é saber se as massas encontraram, na idade que é a delas, um discurso apropriado, entre a lenda e o discurso científico. Nessa circunstância, o que ocorre com o triplo contrato do historiador? Uma “história herética” (*op. cit.*, p. 177)?

71 O revisionismo, em geral, resume-se a uma simples fórmula: “não aconteceu nada daquilo que foi dito” (*Les noms de l’histoire*, *op. cit.*, p. 78). Toda a nossa problemática da representância é aqui posta à prova.

Nota de orientação

O capítulo anterior foi dedicado à vertente crítica da hermenêutica, a crítica consistindo, por um lado, numa imposição de limites a toda pretensão totalizadora e, por outro lado, numa exploração dos títulos de validade de uma historiografia consciente de suas limitações. Em sua forma negativa, a crítica foi sucessivamente dirigida contra o enunciado franco da *hubris* do saber absoluto da “própria História”, e contra as formas disfarçadas, e geralmente não reconhecidas, da mesma *hubris*; em sua forma positiva, ela levou em consideração algumas das mais fecundas oposições internas do saber de si da história, como o par formado pelo juiz e o historiador ou, ainda, a tensão entre interpretação e objetividade no plano da história científica.

O capítulo que se segue marca a passagem da hermenêutica crítica para uma hermenêutica ontológica, dirigida à condição histórica enquanto modo de ser *inexcedível*¹. O termo “hermenêutica” continua a ser considerado num sentido de teoria da interpretação, tal como foi determinado na última seção do capítulo anterior. Quanto ao verbo substantivado “ser”, ao qual o termo “hermenêutica” foi associado, permanece aberto a uma pluralidade de acepções, como se lê na famosa declaração de Aristóteles na *Metafísica*, E, 2: “O ser se diz de múltiplas maneiras”. Em outro lugar, usei esta caução aristotélica como argumento para explorar os recursos da interpretação que privilegia, entre as diversas acepções, a do ser como ato e como potência no plano de uma antropologia filosófica: é dessa forma que proponho, no decorrer do presente capítulo, considerar o “poder fazer memória” como um dos poderes — assim como o poder falar, o poder agir, o poder contar, o poder ser imputável aos próprios atos na condição de seu verdadeiro autor. Nada mais será dito sobre o ser enquanto ser. Em compensação, considerar-se-á como legítima toda tentativa de caracterizar o modo do ser que somos, a cada vez, em oposição ao modo de ser de outros sendo que não nós, independentemente, em última instância, da relação desse ser com o ser. Ao adotar essa maneira de abordar o problema, *situo-me volens nolens* nas

1 François Dosse situa o quarto percurso de seu livro *L'Histoire*, *op. cit.*, sob o signo das “rupturas do tempo” (pp. 96-136). O autor conduz o leitor de Aristóteles e de Santo Agostinho, passando por Husserl e Heidegger, até os grandes questionamentos simbolizados pelos nomes de W. Benjamin, F. Nietzsche, N. Elias e, em última instância, M. Foucault.

vizinhanças de Heidegger, cuja leitura escolhi limitar a *Ser e Tempo*, um dos grandes livros do século XX². Se aceito a fórmula declarativa com a qual se inicia este livro: “Hoje, a questão do ser caiu no esquecimento, muito embora nosso tempo considere um progresso reafirmar a ‘metafísica’”, é exatamente, como foi pedido, a fim de inscrever minha “pesquisa” na seqüência da de Platão e de Aristóteles, como comecei a fazer desde as primeiras páginas da presente obra. Essa obediência à objurgação liminar de *Ser e Tempo*, que convida a “uma repetição da questão do sentido do ser” (p. 3), não impedirá que este capítulo seja tratado como um debate com Heidegger, o que dará a esta discussão um tom bastante diferente daquele, de cumplicidade mais que de confrontação, que prevalecerá no capítulo seguinte, sobre o esquecimento, na discussão de *Matéria e Memória*, de Henri Bergson.

Eis algumas considerações que me mantêm na proximidade das análises de *Ser e Tempo* e, ao mesmo tempo, me levam progressivamente à controvérsia com elas.

Primeiramente, citarei a tentativa de distinguir o modo de ser que somos a cada vez, de outros modos de ser, pela maneira diferente de ser no mundo, e a caracterização global desse modo de ser pela preocupação considerada em suas determinações teóricas, práticas e afetivas. Adoto essa caracterização essencial com tanto mais prazer porque, de certa maneira, a pressuposto, ao dar como referente próximo da historiografia o agir social exercido nas situações de incerteza, sob a limitação da produção do vínculo social e das identidades em questão. A esse respeito, é legítimo aceitar como conceito ontológico de referência última o *Dasein* heideggeriano, caracterizado de maneira diferencial pela preocupação, considerando-se os modos de ser das simples coisas dadas (Heidegger diz *vorhanden*, “à mão”) e manejáveis (*zuhanden*, “ao alcance da mão”). A metáfora da mão sugere um tipo de oposição pressuposta por Kant quando proclama “fins em si” as pessoas, estes seres que não devem ser tratados apenas como meios, porque eles são enquanto tais “fins em si”. A caracterização moral é realmente elevada, por essa fórmula, à categoria ontológica. Podemos chamar de existenciários as categorias que, à maneira da *Análise do Dasein*, precisam o modo de ser subjacente ao modo de apreensão correspondente: existência, resolução, consciência, si, ser-com... Neste caso, segue-se apenas a orientação de Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, segundo a qual o método é determinado a cada vez pela natureza do sujeito de estudo. Os existenciários são esses modos de descrição. Eles são assim chamados porque delimitam a existência, no sentido forte da palavra, como maneira de surgir nos cenários do mundo. Pressupõe-se que é possível falar de maneira universal do ser-homem em situações culturais variáveis, como é o caso, por exemplo, quando, lendo Tácito, Shakespeare ou Dostoiévski, dizemos que neles nos reencontramos. Supõe-se, além disso, que é possível distinguir o existenciário, como regime apropriado a essa espécie de universalidade que Kant teria comparado, na *Crítica do Juízo*, à comunicabilidade do julgamento de gosto, entretanto desprovido de objetividade cognitiva, do existencial como disposição de recepção, pessoal ou

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. A obra foi publicada em 1927 no *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung* de E. Husserl, t. VIII, e simultaneamente em volume separado. Estou me referindo ao texto francês da nona edição (1960), traduzido por E. Martineau, *Être et Temps*, Paris, Authentica, 1985. A paginação aqui reproduzida é a da versão alemã, indicada na margem da tradução de Martineau.

comunitária, na ordem teórica, prática ou afetiva. Às vezes, é difícil manter essa distinção, como as considerações feitas mais adiante sobre a morte e o ser-para-a-morte comprovarão.

Permito-me fazer uma primeira ressalva nesse nível muito geral de consideração. O discurso heideggeriano da preocupação não me parece deixar lugar a esse existenciário tão particular da carne, do corpo animado, do corpo meu, tal como Husserl tinha começado a elaborá-lo em seus últimos trabalhos na linha da quinta Meditação cartesiana; ele me parece implicado na meditação sobre a morte, sobre o nascimento e sobre esse entremeio do intervalo entre nascimento e morte sobre o qual Heidegger constrói sua idéia da historicidade. Ora, essa categoria da carne implica certa ultrapassagem do abismo lógico cavado pela hermenêutica do Dasein, entre os existenciários que gravitam em torno do núcleo da preocupação, e as categorias nas quais se articulam os modos de ser das coisas completamente dadas e manejáveis. A capacidade da Analítica do Dasein para reconhecer e superar essa dificuldade ainda está por demonstrar.

Segunda consideração: adoto a idéia condutora de *Ser e Tempo*, de acordo com a qual a temporalidade constitui não somente uma característica principal do ser que somos, mas também aquela que, mais que qualquer outra, assinala a relação desse ser com o ser enquanto ser. Tenho tanto mais razão de adotar essa idéia, porque considero, por outro lado, a aceção do ser como ato e como potência como a mais sintonizada com uma antropologia filosófica do homem capaz. Além disso, ser e potência têm claramente a ver com o tempo, como a Lógica de Hegel, à qual Heidegger remete em seu exórdio, deixa claro. Nesse sentido, o tempo figura como uma metacategoria de mesmo nível que a preocupação em *Ser e Tempo*: a preocupação é temporal, e o tempo é tempo da preocupação. Reconhecer esse estatuto não impede de considerar como essencialmente aporéticos muitos discursos tidos como exemplares na história do problema³. É, de resto, o que faz Heidegger em sua crítica da categoria “vulgar” do tempo. Não entrarei de modo algum nessa querela, a respeito da qual sou bastante reservado, e concentrar-me-ei num único problema, tão limitado quanto outros herdados da tradição filosófica, a saber, a capacidade de uma ontologia da temporalidade de tornar possível, no sentido existenciário da possibilidade, a representação do passado pela história e, aquém desta, pela memória. Essa maneira de colocar o problema é delimitada pelas considerações que seguem.

Terceira consideração: Heidegger propõe uma análise da temporalidade que articula as três instâncias temporais do futuro, do passado e do presente. Como em Santo Agostinho e, ao seu modo, em Koselleck, o passado — a qualidade passada do passado, a preteridade — somente se compreende em sua constituição distinta acoplada à qualidade futura do futuro e à qualidade presente do presente. Esse posicionamento é absolutamente decisivo em face de uma pressuposição ainda não explicitada em toda nossa empreitada. De fato, é notável que a fenomenologia da memória e a epistemologia da história estejam baseadas, sem o saberem, numa pseudo-evidência, segundo a qual a preteridade se compreenderia por si só, abstração feita do futuro, numa atitude de pura retrospecção. Entende-se que a memória tem por objeto, não preferencial,

3 A esse respeito, não tenho nada a modificar, mas somente a acrescentar à discussão que proponho em *Temps et Récit III*: essa discussão estava delimitada por uma questão, que não é mais a minha aqui: a da relação entre uma fenomenologia do tempo vivido e uma cosmologia do tempo físico; a história estava então colocada sob a égide de uma “poética da narrativa”, considerada capaz de tornar produtiva a “aporética do tempo” que inicialmente paralisa o pensamento.

mas exclusivamente, o passado. A fórmula de Aristóteles que gosto de repetir, “A memória é do passado”, não tem necessidade de evocar o futuro para dar sentido e vigor a sua afirmação: o presente, é verdade, está implicado no paradoxo do ausente, paradoxo comum, como se viu, à imaginação do irreal e à memória do anterior. Mas o futuro é, de certa forma, posto entre parênteses na formulação desse passado. E o próprio presente não é tematizado como tal na perspectiva do anterior. Não é isso, afinal, que acontece quando procuramos uma lembrança, quando nos dedicamos ao trabalho da memória, ou até mesmo ao culto da lembrança? Assim, Husserl desenvolve extensamente uma teoria da retenção e da relembração, e trata de modo apenas sumário da protensão, como se se tratasse de uma simetria obrigatória. A cultura da memória, como *ars memoriae*, constrói-se sobre tal abstração do futuro. Mas é à história, sobretudo, que esse eclipse do futuro diz respeito metodologicamente. Por isso, o que seremos levados a dizer mais adiante da inclusão da futuridade na apreensão do passado histórico estará totalmente em oposição à orientação claramente retrospectiva do conhecimento histórico. Objetar-se-á a essa redução da história à retrospecção, que o historiador, como cidadão e ator da história que se faz, inclui, em sua motivação de artesão da história, sua própria relação com o futuro da cidade. É verdade, e daremos razão, no momento oportuno, ao historiador⁴. Resta que ele não inclua essa relação com o objeto de seu estudo no tema que recorta no passado decorrido; observou-se, a esse respeito, que a investigação do passado histórico implica apenas três posições temporais: a do acontecimento-alvo, a dos acontecimentos intercalados entre este e a posição temporal do historiador, e enfim, o momento da escrita da história: três datas, portanto, das quais duas no passado e uma no presente. Quanto à definição da história proposta por Marc Bloch, a saber, “a ciência dos homens no tempo”, ela não deve mascarar esse limite interno do ponto de vista retrospectivo da história: os homens no tempo são, na verdade, os homens de outrora, que viveram antes que o historiador escrevesse sobre eles. Há, portanto, uma legitimidade provisória em questionar o referente da memória e da história sob a condição da abstração do futuro. A questão será, então, saber se uma solução para o enigma da preteridade pode ser encontrada nos limites dessa abstração.

A essa abstração não tematizada no duplo plano em que opera — o plano da fenomenologia da memória e o da epistemologia da história —, a hermenêutica do ser histórico opõe a perspectivação da preteridade, em relação à futuridade do presente e à presença do presente. Nesse plano, a constituição temporal do ser que somos se mostra mais fundamental que a referência simples da memória e da história ao passado enquanto tal. Em outras palavras, a temporalidade constitui a precondição existencial da referência da memória e da história ao passado.

Ora, a abordagem heideggeriana é tanto mais provocadora porque, diferentemente da de Santo Agostinho, a ênfase principal recai sobre o futuro, e não sobre o presente. Lembramo-nos das declarações estrondosas do autor das *Confissões*: existem três presentes, o presente do passado, que é a memória, o presente do futuro, que é a expectativa, o presente do presente, que é a intuição (ou a atenção). Este triplo presente é o princípio organizador da temporalidade; nele se declara a deiscência íntima denominada por Santo Agostinho de *distentio animi*, que faz do

4 François Dosse reserva para o quinto percurso de *L'Histoire*, *op. cit.*, a temível questão da crise do *telos*. “De la Providence au progrès de la Raison” (pp. 137-168), o percurso hesita entre a Fortuna, a gesta divina, a razão na história, o materialismo histórico, para se perder na crise do historicismo.

tempo humano a réplica deficiente da eternidade divina, esse eterno presente. Sob o regime da preocupação, em Heidegger, é a “antecipação” que se torna o pólo de referência de toda a análise da temporalidade, com sua conotação heróica de “resolução antecipadora”. É uma boa hipótese de trabalho considerar a relação com o futuro como aquela que induz, segundo um modo único de implicação, a seqüência das outras determinações temporais da experiência histórica. De saída, a preteridade, isolada pela operação historiográfica, é posta em fase dialética com a futuridade que a ontologia promove ao lugar de destaque. Pode-se, todavia, resistir à sugestão de que a orientação para o futuro seria mais fundamental, ou, como diremos depois, mais autêntica e mais originária do que a orientação para o passado e aquela para o presente, em razão da densidade ontológica do ser-para-a-morte que mostraremos estar estreitamente ligado à dimensão do futuro; simetricamente, pode-se resistir à tendência a reduzir a relação com o presente à preocupação atarefada: a surpresa, o sofrimento e o gozo, e também a iniciativa, são grandezas notáveis do presente que uma teoria da ação e, por implicação, uma teoria da história devem levar em conta.

Quarta consideração: além da nova maneira de ordenar a tripartição da experiência temporal, Heidegger propõe uma hierarquização original dos modos de temporalização que vai abrir perspectivas inéditas ao confronto entre a filosofia e a epistemologia da história. Em *Ser e Tempo*, três títulos são dados aos graus dessa hierarquia interna: a temporalidade propriamente dita, eu diria a temporalidade fundamental, introduzida pela orientação para o futuro, e que veremos especificada pelo ser-para-a-morte; a historicidade, introduzida pela consideração do intervalo que se “estende” — ou se estica — entre nascimento e morte e onde prevalece, de certa maneira, a referência ao passado que a história e, antes dela, a memória privilegiam; a intratemporalidade — ou ser-no-tempo — em que predomina a preocupação que nos torna dependentes, no presente, das coisas presentes e manejáveis “junto” das quais existimos no mundo. Como se vê, certa correlação se estabelece entre os três níveis de temporalização e a prevalência alternada das três instâncias do futuro, do passado e do presente.

Em virtude dessa correlação, pode-se esperar que o confronto entre a ontologia do ser histórico e a epistemologia da historiografia se concentre no segundo nível, como sugere o termo *Geschichtlichkeit*, a este atribuído: a palavra é construída com base no substantivo *Geschichte*, “história”, através do adjetivo *geschichtlich*, histórico. (No momento oportuno, discutirei a tradução dessas palavras-chave.) Ora, que o confronto anunciado possa, contudo, se estabelecer desde o nível da temporalidade fundamental, é o que afirmarei dentro de instantes. Mas antes de tudo, quero abrir a discussão que permeará todos os níveis de análise. Ela trata da natureza do modo de derivação que preside a transição de um nível ao outro. Heidegger caracteriza esse modo de derivação pelo grau de autenticidade e de originariedade que ele vê decrescer de um nível ao outro, à medida que nos aproximamos da esfera de atração da concepção “vulgar” do tempo. Ora, o que se chama, aqui, de autenticidade não tem critério de inteligibilidade: o autêntico fala de si e se faz reconhecer como tal por aquele que a ele se dedica. É um termo auto-referencial no discurso de *Ser e Tempo*. Sua imprecisão se iguala apenas àquela que afeta outros termos do vocabulário heideggeriano: a resolução, termo singularmente associado à “antecipação”, e que não comporta nenhuma determinação, nenhuma marca preferencial concernente a um projeto qualquer de realização; a consciência como chamado de si a si, sem indicação relativa ao bem ou ao mal, ao permitido ou ao proibido, à obrigação ou à proibição. De

ponta a ponta, o ato filosófico, transido de angústia, procede do nada e se dispersa nas trevas. A autenticidade sofre desse parentesco com aquilo que Merleau-Ponty chama de “ser selvagem”; por isso o discurso que ela engendra é constantemente ameaçado de sucumbir ao que Adorno denuncia como “jargão da autenticidade”. O acoplamento do autêntico com o originário poderia salvá-lo desse perigo, se atribuíssemos à originariedade outra função além daquela de redobrar a alegação de autenticidade. Seria o caso, parece-me, se entendêssemos como condição histórica, segundo o que a expressão sugere, uma condição existencial de possibilidade de toda a seqüência dos discursos sobre o histórico em geral, na vida cotidiana, na ficção e em história. Seria assim existencialmente justificado o duplo emprego da palavra “história”: como conjunto dos acontecimentos (dos fatos) decorridos, presentes e futuros, e como conjunto dos discursos sobre esses acontecimentos (esses fatos) no testemunho, na narrativa, na explicação e, finalmente, na representação historiadora do passado. Fazemos a história e fazemos história porque somos históricos. Este “porque” é o da condicionalidade existencial. Ora, é sobre essa noção de condicionalidade existencial que cabe regular uma ordem de derivação que não se reduza a uma perda progressiva de densidade ontológica, mas que seja marcada por uma determinação crescente do lado do contraponto epistemológico.

Essa proposição relativa ao modo de derivação de um nível de temporalidade a outro comanda o estilo da confrontação, aqui proposta, entre a ontologia da condição histórica e a epistemologia do conhecimento histórico e, através deste, com a fenomenologia da memória. A ordem seguida será aquela sobre a qual está construída a teoria da temporalidade em *Ser e Tempo*: temporalidade, historicidade, intratemporalidade. Mas cada seção comportará duas vertentes, a da analítica do tempo e a da réplica historiográfica.

Abrir o debate entre filosofia e história, desde o nível da temporalidade profunda, pode parecer inesperado. Sabe-se que Heidegger não somente pôs a ênfase principal no futuro, de encontro à orientação retrospectiva da história e da memória, mas colocou a futuridade sob o signo do ser-para-a-morte, submetendo, assim, o tempo indefinido da natureza e da história à dura lei da finitude mortal. Minha tese é a seguinte: o historiador não ficou sem voz por causa dessa maneira radical de entrar na problemática inteira da temporalidade. Para Heidegger, a morte afeta o si-mesmo em sua solidão intransferível e incommunicável: assumir esse destino é apor o selo da autenticidade na totalidade da experiência, assim colocada à sombra da morte; a resolução na “antecipação” é a figura revestida pela preocupação confrontada no final dos poderes mais próprios do Dasein. Como o historiador teria uma palavra a dizer a partir desse nível em que a autenticidade e a originariedade coincidem? Tornar-se-ia ele o advogado do “morre-se” onde se consome a retórica do inautêntico? Contudo, é esse caminho que se oferece para ser explorado. Sugiro humildemente uma leitura alternativa do sentido da mortalidade, na qual a referência ao corpo próprio impõe o desvio pela biologia e o retorno a si por uma paciente apropriação de um saber totalmente exterior da morte comum. Essa leitura sem pretensão abriria o caminho para uma atribuição múltipla do morrer: para si, para os próximos, para os outros. Entre todos esses outros, os mortos do passado, abraçados pelo olhar retrospectivo da história. Não seria então o privilégio da história oferecer a esses ausentes da história a piedade de um gesto de sepultura? A equação entre escrita e sepultura seria proposta, assim, como a réplica do discurso do historiador ao do filósofo (seção I).

É em torno do tema da *Geschichtlichkeit* que o debate entre ontologia e historiografia se estreita. A utilização, por Heidegger, do próprio termo historicidade inscreve-se numa história semântica inaugurada por Hegel e retomada por Dilthey e seu correspondente, o conde Yorck. Heidegger entra no debate graças à crítica do conceito diltheyano de “conexão de vida”, cuja falta de fundamento ontológico denuncia. Ele marca sua diferença ao colocar o fenômeno da “extensão” entre nascimento e morte sob a égide da experiência mais autêntica do ser-para-a-morte. Da historiografia de seu tempo, ele apenas retém a indigência ontológica dos conceitos diretivos aprovados pelo neokantismo. A discussão assim aberta oferece a oportunidade de pôr à prova o sentido atribuído por Heidegger à derivação de um nível a outro da temporalização. Proponho compensar a abordagem em termos de déficit ontológico, levando em consideração os recursos de possibilitação existencial do procedimento historiográfico que, em minha opinião, alguns temas fortes da análise heideggeriana contêm: a distinção, no próprio nível da relação com o passado, entre o passado decorrido, subtraído a nosso império, e o passado enquanto tendo sido, e que adere, nessa condição, a nossa existência de preocupação; a idéia de transmissão geracional que dá à vida uma coloração ao mesmo tempo carnal e institucional; e a “repetição”, tema kierkegaardiano por excelência, graças ao qual a história aparece não apenas como evocação dos mortos, mas como encenação dos vícios de outrora (seção II).

É no nível da intratemporalidade — do ser-no-tempo — que a ontologia do *Dasein* encontra a história, não mais apenas em seu gesto inaugural e em suas pressuposições epistêmicas, mas na efetividade de seu trabalho. Esse modo é o menos autêntico, porque sua referência às medidas do tempo o coloca na esfera de atração daquilo que Heidegger considera como a concepção “vulgar” do tempo, que ele reconhece em todas as filosofias do tempo de Aristóteles a Hegel, concepção segundo a qual o tempo é reduzido a uma seqüência qualquer de momentos discretos. Entretanto, esse modo não é desprovido de originalidade, a ponto de Heidegger declará-lo “co-originário” dos precedentes, porque “contar com o tempo” se compreende antes de toda e qualquer medida, e desenvolve um feixe categorial notável que estrutura a relação de preocupação que nos liga às coisas com as quais nos ocupamos ativamente. Essas categorias — databilidade, caráter público, escansão dos ritmos de vida — permitem encetar um debate original com a prática historiadora. Essa apreensão positiva do trabalho do historiador me permite fazer uma releitura do conjunto das análises anteriores, no ponto em que história e memória se cruzam. Pareceu-me que a ontologia do ser-histórico que abraça a condição temporal no seu triplo aspecto — futuro, passado, presente — está habilitada a arbitrar pretensões rivais à hegemonia, no espaço fechado da retrospectiva. De um lado, a história gostaria de reduzir a memória ao estatuto de objeto entre outros, em seu campo de pesquisa; de outro, a memória coletiva opõe seus recursos de comemoração à empreitada de neutralização das significações vividas sob o olhar distanciado do historiador. Sob as condições de retrospectivas comuns à história e à memória, a querela de prioridade é indecível. É a essa própria indecidibilidade que se faz justiça numa ontologia responsável pelo seu contraponto epistêmico. Ao recolocar a relação do presente da história com o passado, que outrora foi, mas não é mais, na retaguarda da grande dialética que urde a antecipação resoluta do futuro, a repetição do passado que tem sido, e a preocupação da iniciativa e da ação sensata, a ontologia da condição histórica justifica o caráter indecível da relação entre a história e a memória, evocado desde o Prelúdio da segunda parte, consagrado ao mito da invenção da escrita no Fedro de Platão (seção III).

A última palavra caberá a três historiadores que, juntando o existencial ao existenciário, revelam a “inquietante estranheza” da história, sob o signo de uma aporia que, uma vez compreendida, terá deixado de ser paralisante (seção IV).



I. Temporalidade

1. O ser-para-a-morte

Devemos primeiramente a Santo Agostinho o tema da tridimensionalidade da temporalidade atribuída à alma. Dois traços maiores, que serão reinterpretados por Heidegger, são enfatizados por Santo Agostinho: a *diáspora* originária das três dimensões, que implica sua impossível totalização e, corolário do tema precedente, a igual primordialidade das três instâncias. O primeiro tema — eu falava outrora⁵ de “discordância” para traduzir a *distentio animi* (em que se encontra a *diastasis* dos neoplatônicos) — é enunciado nas *Confissões* em tom de deploração: é da “região da dessemelhança” que a alma faz ouvir seu gemido. Em Santo Agostinho, o segundo tema adquire uma forma com a qual Heidegger rompe de maneira decisiva: a igual primordialidade das três instâncias temporais se distribui a partir de um centro que é o presente. É o presente que explode em três direções, reduplicando-se, a cada vez, de certa forma: “Existem três tempos: o passado, o presente, o futuro”. Ora, “o presente do passado, é a memória; o presente do presente, é a visão (*contuitus*) [teremos, mais adiante, *attentio*]; o presente do futuro, é a expectativa”⁶. Certamente, não faltam argumentos a Santo Agostinho: visamos o passado apenas na base de *vestigia* — de imagens-impressões — presentes na alma; ocorre o mesmo com as antecipações presentes das coisas vindouras. Portanto, é a problemática (e o enigma que a ela se associa) da presença do ausente que impõe a tripla referência ao presente; mas, pode-se objetar, os *vestigia*, os rastros, supondo-se que seja necessário postular sua presença, não são visados como tais na condição do presente vivido; não prestamos atenção neles, mas na preteridade das coisas passadas e na futuridade das coisas vindouras; portanto, é legítimo suspeitar, como o fazem os críticos modernos e pós-modernos da “representação”, alguma “metafísica da presença”, introduzida de modo sub-reptício sob a instância da

5 P. Ricœur, *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, pp. 86-92, primeira parte, cap. 2, § 3, “A discordância incluída”. Dava-se ênfase, naquela época, à relação difícil — talvez, não encontrável — entre o tempo da alma e o tempo cósmico; o tempo calendário era proposto como um operador da transição de um ao outro. Abre-se aqui um outro debate, na fronteira da ontologia da condição histórica e da epistemologia do conhecimento histórico.

6 E ainda: “Se me permitirem falar assim, vejo (*video*) três tempos ; sim, confesso (*fateorque*), há três tempos”.

presença em nome do presente do presente, este estranho presente redobrado⁷. Defendo, em outro lugar, uma leitura mais polissêmica da noção do presente: este não se reduz à presença, por assim dizer, óptica, sensorial ou cognitiva do termo; é também o presente do sofrer e do gozar, e, mais ainda, o presente da iniciativa, tal como é celebrado no fim do famoso texto de Nietzsche, evocado no Prelúdio da terceira parte da presente obra.

Não se deve pedir a Santo Agostinho que resolva um problema que não é dele, o das relações possíveis com o conhecimento histórico. Por um lado, suas reflexões sobre o tempo o situam, na sequência da história das idéias, na linha que caracterizei, mais acima, como escola do olhar interior, com a conseqüente dificuldade de tratar com igualdade memória pessoal e memória coletiva⁸. Por outro lado, cabe à teologia interpretar o tempo histórico. Na esteira de Henri Marrou, ele também um bom historiador, a questão de uma possível articulação da teologia da história com a historiografia deveria então ser dirigida à *Cidade de Deus*, e à concepção das duas cidades⁹. E é sob o signo do que Pomian denomina cronosofia que a investigação filosófica dessa relação entre teologia e historiografia poderia ser tentada. Ela ultrapassaria os limites do presente estudo.

A transição de Santo Agostinho para Heidegger é, à primeira vista, fácil: ela é proposta pela tríade agora bem conhecida das instâncias da temporalidade: passado, presente, futuro. Mas duas diferenças iniciais consideráveis, devidas à situação dos dois pensadores em seus respectivos contextos, os mantêm bem distantes um do outro. Santo Agostinho aparece no horizonte do neoplatonismo cristão; Heidegger, no da filosofia alemã que culmina no neokantismo do início do século XX; ora, quanto às escolas inscritas nessa veia filosófica, há um problema relativo à possibilidade e à legitimidade do saber histórico. Nesse aspecto, tudo se decide na passagem de uma filosofia crítica da história, tal como a professada no capítulo anterior da presente obra, para uma ontologia da historicidade ou, como prefiro dizer, da condição histórica. E é na própria palavra historicidade que se imprime o movimento de gangorra da filosofia crítica para a filosofia ontológica da história. É a essa inversão de *front* que as investigações que se seguem conduzem. Mas esse momento crítico é precedido por uma análise, tida como ainda mais original, da temporalidade fundamental; à primeira vista, a historiografia não parece envolvida nesse nível de extrema radicalidade. Direi mais adiante de que maneira inesperada ela se ergue como uma parceira legítima antes mesmo de o conceito de historicidade ser tematizado. Ora, não somente esse úl-

7 Uma razão própria do cristianismo platonizante para privilegiar o presente se deve à referência do presente vivido na eternidade, concebido como um *nunc stans*, ou seja, um eterno presente. Mas esse presente eterno não contribui tanto para a constituição do presente da alma, quanto lhe serve de contraponto e de contraste: nosso presente sofre por não ser o eterno presente; por isso ele requer a dialética das duas outras instâncias.

8 Cf. primeira parte, cap. 3.

9 H.-I. Marrou, *L'ambivalence de l'histoire chez saint Augustin*, Paris, Vrin, 1950; *La théologie de l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1968.

timo conceito é colocado em posição secundária, mas o acesso ao nível mais radical é, por sua vez, interminavelmente adiado no texto de *Ser e Tempo*. Previamente, deve-se atribuir seu sentido pleno ao lugar filosófico no qual a questão se coloca. Esse lugar filosófico é o *Dasein*, nome dado a “este sendo que nós mesmos somos a cada vez” (*Ser e Tempo*, p. 7). Trata-se do homem? Não, se por homem designarmos um sendo indiferente a seu ser; sim, se este sai de sua indiferença e se compreende como esse ser para o qual o ser está em jogo (*op. cit.*, p. 143). É por isso que, como F. Dastur, decidi não traduzir o termo *Dasein*¹⁰. Essa maneira de entrar na problemática é da maior importância para nós que levantamos a questão desse referente do conhecimento histórico: esse referente último era, na linha de Bernard Lepetit, o agir em comum no mundo social. As escalas temporais consideradas e percorridas pelos historiadores eram regidas por esse referente último. Ora, o agir é destituído dessa posição, assim como o homem considerado no sentido empírico de agente e paciente desse agir; assim compreendido, o homem e seu agir pertencem à categoria de *Vorhandensein*, que significa a pura e simples presença de fato da coisa. A ontologia fundamental propõe uma regressão aquém dessa presença de fato, na condição de fazer da questão do sentido do ser — que, diz a primeira frase de *Ser e Tempo*, hoje caiu no esquecimento — a questão derradeira. Essa ruptura inaugural, paga pela intradutibilidade da palavra *Dasein*, não exclui o exercício de uma função de condicionalidade a respeito do que as ciências humanas chamam de agir humano, agir social, na medida em que a metacategoria da preocupação ocupa uma posição axial na fenomenologia hermenêutica, cujo referente derradeiro é o *Dasein*¹¹. É preciso esperar o capítulo 6 da primeira seção intitulada “A análise fundamental preparatória do *Dasein*” para ter acesso à tematização da preocupação como ser do *Dasein*. É notável que seja mais por uma afecção do que por uma instância teórica ou prática que a preocupação se faça compreender, ou seja, a afecção fundamental da angústia, invocada, aqui, em virtude não de seu caráter emocional, mas de seu poder de abertura em relação ao ser próprio do *Dasein* confrontado consigo mesmo. É fundamental que essa abertura seja abertura para a totalidade do que somos, mais precisamente, para o “todo estrutural” desse ser confrontado com seu ser. Essa questão da totalidade nos acompanhará em toda a sequência dessas reflexões. A possibilidade da fuga diante de si mesmo é, aqui, contemporânea da capacidade de abertura inerente à angústia. Pode-se considerar o parágrafo 41 — “O ser do *Dasein* como preocupação” — como a célula matricial dessa análise fundamental preparatória. É mesmo do “todo estrutural do *Dasein*” que se trata aqui (*op. cit.*, p. 191). Já se desenha o tema do ser adiante de si, que anuncia o privilégio do futuro na constituição da temporalidade originária. Dessa estrutura da preocupação, a psicologia comum, que é também a dos historiadores e a dos juízes, apreende apenas sua sombra levada para a cotidianidade, sob as espécies da preocupação (por si mesmo) e da solicitude

10 Françoise Dastur, *Heidegger et la Question du temps*, Paris, PUF, 1990.

11 Em *Tempo e narrativa III*, dedico longas análises aos estudos preparatórios concernentes, de um lado, à fenomenologia hermenêutica (*op. cit.*, pp. 92-95), do outro, à posição axial da preocupação na ontologia do *Dasein* (*op. cit.*, pp. 95-102).

(por outrem); mas “mesmo na inautenticidade, o *Dasein* permanece essencialmente adiante de si, do mesmo modo que a fuga decadente do *Dasein* diante de si mesmo manifesta ainda a constituição de ser, segundo a qual, para esse sendo, seu ser está em jogo” (*op. cit.*, p. 193). Importa-nos a afirmação segundo a qual “a presente pesquisa fundamental-ontológica, que não aspira nem a uma ontologia completa do *Dasein*, nem, muito menos, a uma antropologia concreta, pode se limitar a fornecer, aqui, uma indicação sobre a maneira pela qual esses fenômenos são fundamentados existencialmente na preocupação” (*op. cit.*, p. 194). A preocupação é posta assim como a categoria mestra da Analítica do *Dasein*, e dotada de uma amplitude igual de sentido¹².

Como a seqüência de nossas análises vai progressivamente confirmar, dedico uma atenção especial à capacidade fundadora da fenomenologia hermenêutica de *Ser e tempo*, em relação ao que aqui se chama de “antropologia concreta”. A pedra de toque será — parafraseando a frase que acaba de ser citada — “a maneira pela qual esses fenômenos [a história dos historiadores e a memória das pessoas comuns] são fundamentados existencialmente na preocupação [e na temporalidade da preocupação]”. Meu medo, digo sem rodeios, é que a hierarquização, em *Ser e tempo*, das instâncias temporais — temporalidade fundamental, historicidade, intratemporalidade — em termos de originariedade decrescente e de inautenticidade crescente, seja obstáculo ao reconhecimento dos recursos de condicionalidade — e nesse sentido de legitimidade — dispensado progressivamente de instância fundamental para instância fundamentada. Este será, durante todo este capítulo, o fio condutor de minha confrontação com a Analítica do *Dasein*.

É realmente notável que a segunda seção, intitulada “*Dasein* e temporalidade” (§ 45 e seg.), comece com um capítulo que reúne duas problemáticas: a da totalidade (“o ser-todo possível do *Dasein*”, § 46) e a da mortalidade (“projeto existencial de um ser autêntico para a morte”, § 53). Tudo se decide neste *nexus* entre a vastidão do poder-ser total e a finitude do horizonte mortal. Antes mesmo de ter começado a explorar os estratos da temporalização de todos os registros de existência, sabemos que a entrada na dialética das instâncias da temporalidade se fará pelo futuro, e que a futuridade é estruturalmente barrada pelo horizonte finito da morte. O primado do futuro é implicado no tema do ser-para-a-morte; este condensa, assim, toda a plenitude de sentido vislumbrada na análise preparatória da preocupação, sob o título de “antecipação de si”. Por conseguinte, o estreito *nexus* entre poder-ser-todo e mortalidade se propõe como uma espécie de cume, do qual procederá ulteriormente o movimento de constituição gradativa das instâncias derivadas de temporalização. Importa ter uma idéia

12 Sobre a interpretação do *Dasein* como preocupação (por volta do § 41), cf. F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, *op. cit.*, pp. 42-55, e Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de 'Sein und Zeit'*, Paris, PUF, col. “Épiméthée”, 1994, p. 236 e seg. : “Embora pudéssemos ter a impressão de que, com a preocupação, a análise existencial havia chegado a um porto seguro, não é bem assim. A preocupação é muito mais um ponto de partida do que um ponto de chegada. Assim, anuncia-se a necessidade [...] de uma segunda grande navegação que ocupe a segunda parte de *Sein und Zeit*: a análise das relações entre *Dasein* e temporalidade que a preocupação permite entrever” (*op. cit.*, p. 241). É a “antecipação de si” que tem, aqui, o valor de um efeito de anúncio.

clara sobre os dois termos da correlação inaugural tal como formulada no título do primeiro capítulo: “O ser-todo-possível do *Dasein* e o ser-para-a-morte” (*op. cit.*, p. 235). É a estrutura da preocupação que impõe, pela própria abertura, a problemática da totalidade, e lhe confere a modalidade da potencialidade, do poder-ser, como diz, em resumo, a expressão *Ganzseinkönnen* (poder-ser-todo, ser-todo possível): por todo é preciso entender não sistema fechado, mas integralidade, e, nesse sentido, abertura. E abertura dando sempre lugar à ocorrência do “excedente” (ou do “sursis” — *Ausstand*, § 48), logo, ao inacabamento. Este termo inacabamento é importante na medida em que o “para” de o ser-para-a-morte parece implicar alguma destinação para o acabamento. Não há um entrechoque entre abertura e fechamento, integralidade não saturável e fim em forma de encerramento? A tensão quase insuportável que aflora na linguagem à maneira de um oxímoro — o cumprimento do não cumprido — não é estranhamente atenuada pela promoção do ser-para-a-morte que, no texto heideggeriano, parece ocultar o tema prévio do poder-ser-todo? Para restituir todo seu vigor a essa última expressão, não é preciso deixar ao poder-ser sua abertura não se apressando em acrescentar: um todo? Essa adjunção aparentemente anódina encerra a possibilidade de todos os deslizamentos sucessivos: ser-todo, excedente como sursis, ser-para-o-fim, ser-para-a-morte; além dos deslizamentos, as redefinições às avessas: o “para” de o ser-para-a-morte propõe um sentido da possibilidade — “ser para uma possibilidade” — que se projeta como uma possibilidade fechada na possibilidade aberta do poder-ser. A antecipação da preocupação se encontra afetada por sua reformulação em “antecipação na possibilidade” (*op. cit.*, p. 261).

Eis que a morte se torna “a mais própria possibilidade do *Dasein*” (*op. cit.*, p. 263), a mais própria, absoluta, inexcédível, certa de uma espécie não epistemológica de certeza, angustiante de tanta indeterminação. Sob esse aspecto, a passagem pela idéia de fim, com sua polissemia bastante conhecida, vale ser enfatizada: fim que espera o *Dasein*, que o espreita, que o precede, fim incessantemente sempre iminente¹³. Não escondo minha perplexidade ao final da releitura desse capítulo nodal: os recursos de abertura do ser possível não foram obturados pela insistência na temática da morte? A tensão entre abertura e fechamento não é atenuada pelo reinado que exerce *in fine* o ser-para-a-morte, tratado como ser para um possível? A angústia que põe seu selo sobre a ameaça sempre iminente do morrer não mascara a alegria do entusiasmo do viver? A esse respeito, o silêncio de *Ser e Tempo* sobre o fenômeno do nascimento — pelo menos nesse estágio inaugural — é impressionante. Como Jean Greisch (*Ontologie et temporalité*, p. 283), apraz-me evocar o tema da “natalidade” (*Gebürtigkeit*) que, segundo Hannah Arendt em *Condição do homem moderno*, subentende as categorias da *vita activa*: trabalho, obra, ação. Seu júbilo não deveria ser oposto ao que parece uma obsessão da metafísica pelo problema da morte, tal como é abordado no *Fédon* de Platão

13 Jean Greisch atribui um lugar de honra à “definição recapitulativa do possível ser-para-a-morte autêntico”: “a antecipação”. Pode-se ler a mais vigorosa defesa de uma atitude diante da morte semelhante àquela articulada no *Sein und Zeit* em F. Dastur, *La Mort. Essai sur la finitude*, Paris, Hatier, 1994.

(64 a 4, 6), elogiando a “preocupação do morrer” (*meletē tou thanatou*)? Se é verdade que a banalização do morrer, no que diz respeito ao “se” (apassivador), equivale à esquivia, a obsessão angustiada não equivale à obturação das reservas de abertura do ser possível? Não seria então necessário explorar os recursos da experiência do poder-ser aquém de sua captura pelo ser-para-a-morte? Não é preciso então ouvir Spinoza: “O homem livre não pensa em nada menos que na morte e sua sabedoria é uma meditação não da morte, mas da vida” (*Ética*, IV Parte, Proposição 67)? O júbilo fomentado pelo desejo — que assumo — de permanecer vivo até... e não pela morte, não faz sobressair, pelo contraste, o lado existencial, parcial e inelutavelmente fragmentário da resolução heideggeriana diante do morrer?

Com base nessa perplexidade, proponho explorar duas pistas que, cada uma a seu modo, preparam um diálogo, talvez inesperado, entre o filósofo e o historiador a respeito da morte.

Primeiramente, é à idéia da morte como possibilidade íntima do mais apropriado poder-ser que eu gostaria de opor uma leitura alternativa do poder morrer. À espécie de curto-circuito que Heidegger opera entre o poder-ser e a mortalidade, eu substituiria o longo desvio que segue. De fato, parece-me que falta um tema na análise heideggeriana da preocupação: o da relação com o próprio corpo, com a carne, graças à qual o poder-ser reveste a forma do desejo, no sentido mais amplo do termo que inclui o *conatus*, segundo Spinoza, a apetição, segundo Leibniz, a *libido*, segundo Freud, o desejo de ser e o esforço para existir, segundo Jean Nabert. Como a morte vem se inscrever nessa relação com a carne? Começa aqui o longo desvio. Aprendo a morte como o destino inelutável do corpo-objeto; aprendo-a pela biologia confirmada pela experiência cotidiana; a biologia me diz que a mortalidade constitui a outra metade de um par, do qual a reprodução sexuada constitui uma metade. Considerar-se-á esse saber como indigno da ontologia em razão de sua factualidade, de seu caráter empírico? Relegá-lo-emos ao império da *Vorhandenheit* ou da *Zuhandenheit*, entre as coisas à mão ou ao alcance da mão? A carne confunde essa separação dos modos de ser. Esta somente prevaleceria se esse saber objetivo e objetivante da morte não fosse interiorizado, apropriado, impresso na carne desse ser vivo, desse ser de desejo que somos. Uma vez que esse momento de distanciamento é sobrepujado pelo momento de apropriação, a morte torna-se suscetível de se inscrever na compreensão de si como morte própria, como condição mortal. Mas a que preço? A biologia ensina apenas um “é preciso” geral, genérico: porque somos essa espécie de seres vivos, precisamos morrer, existe, para nós, o “morrer”. Mas, mesmo interiorizado, apropriado, esse saber continua heterogêneo ao desejo de viver, ao querer viver, essa figura carnal da preocupação, do “poder ser um todo”. É somente ao final de um longo trabalho sobre si que a necessidade totalmente factual de morrer pode se converter, certamente, não em poder-morrer, mas em aceitação do ter que morrer. Trata-se, nesse caso, de uma “antecipação” de um gênero único, fruto da sabedoria. Em último caso, numa certa perspectiva, amar a morte como uma irmã, da mesma maneira que o *poverello* de As-

sis, continua sendo um dom que depende de uma economia inacessível, até mesmo a uma experiência existencial tão singular quanto o estoicismo aparente de um Heidegger, a economia que, no Novo Testamento, é denominada *agapē*. Se persistirmos em distinguir o existenciário originário da variedade dos posicionamentos existenciais, decorrentes de tradições culturais ou de experiências pessoais distintas, o descompasso subsiste nesse nível originário entre o querer viver e o ter que morrer; este último faz da morte uma interrupção, ao mesmo tempo inelutável e aleatória, do poder-ser mais originário¹⁴. Acabar com esse descompasso pela aceitação continua a ser uma tarefa à qual todos nós estamos submetidos, e que enfrentamos com mais ou menos sucesso¹⁵. Porém, mesmo aceita, a morte continua assustadora, angustiante, em razão de seu caráter radicalmente heterogêneo a nosso desejo, e do custo que representa sua acolhida. Talvez não tenhamos mesmo alcançado nessa primeira pista — o caminho da exterioridade e da factualidade — a morada da inimizade de onde a morte procede, e que só será reconhecida se seguirmos a segunda pista.

O desvio proposto por essa segunda pista não é mais nem o da exterioridade, nem o da factualidade, mas o da pluralidade. Que significa a morte quanto à nossa maneira de ser entre os outros humanos — quanto ao *inter-esse* que Heidegger declina no vocabulário do *Mitsein*? Neste último, é surpreendente que a morte de outrem seja considerada uma experiência inadequada à procura de radicalismo inscrita na angústia explicitada, no plano do discurso, pelo conceito de ser-para-a-morte. Que a inautenticidade espreita a prova da morte do outro, é indubitável: a confissão secreta de que a morte, que levou nosso próximo mais querido, de fato nos poupou, abre o caminho para uma estratégia de evitamento, a qual, esperamos, também nos poupará o momento de verdade do face a face com nossa própria morte. Porém, a relação de si consigo mesmo tampouco está livre de astúcias igualmente dissimuladas. O que é mais importante sondar são os recursos de veracidade contidos na experiência da perda do ser amado, recolocados na perspectiva do difícil trabalho de apropriação do saber sobre a morte. No caminho que passa pela morte do outro — outra figura do desvio —, aprendemos sucessivamente duas coisas: a perda e o luto. Quanto à perda, a separação como ruptura da comunicação — o morto, aquele que não mais responde — constitui uma verdadeira amputação do si mesmo, na medida em que a relação com o desaparecido faz parte integrante da identidade própria. A perda do outro é, de certa forma, perda de si

14 Com esse propósito, podem-se evocar as contundentes observações de Simone Weil sobre o destino e a infelicidade. É sempre a despeito de um destino contrário que é preciso viver e amar. Simone Weil, *Œuvres*, Paris, Gallimard, col. "Quarto", 1989, "Malheur et joie", pp. 681-784.

15 Releia-se, em benefício dessa sabedoria, o capítulo XX do Livro I dos *Ensaio*s de Montaigne: "Que filosofar, é aprender a morrer". Como um inimigo que não se pode evitar, "aprendamos a suportá-lo sem recuar e a combatê-lo. E para começar a suprimir-lhe a maior vantagem que ele tem sobre nós, tomemos uma direção totalmente contrária à habitual. Suprimamos sua estranheza, pratiquemos e acostumemo-nos com ele. Não tenhamos nada tão constantemente na cabeça como a morte. A cada instante, representemo-la em nossa imaginação e em todos os aspectos". E ainda: "Quem aprendeu a morrer, desaprendeu a servir. O saber morrer nos libera de toda sujeição e opressão" (*Les Essais*, ed. de Pierre Villey, Paris, Quadrige, PUF, 1992).

mesmo e constitui, assim, uma etapa no caminho da “antecipação”. A etapa seguinte é a do luto, evocada várias vezes neste livro. No final do movimento de interiorização do objeto de amor perdido para sempre, delineia-se a reconciliação com a perda, no que consiste, precisamente, o trabalho do luto. Não podemos antecipar, no horizonte do luto do outro, o luto que coroaria a perda antecipada de nossa própria vida? Nesse caminho da interiorização redobrada, a antecipação do luto que nossos próximos terão de fazer, em relação ao nosso próprio desaparecimento, pode nos ajudar a aceitar nossa morte futura como uma perda com a qual procuramos nos reconciliar antecipadamente.

É preciso dar mais um passo e recolher uma mensagem de autenticidade da morte de todos esses outros que não nos são próximos? É chegado o momento de desenvolver, mais uma vez, a tríade do si, dos próximos e dos outros, como se tentou por ocasião do problema de atribuição da memória¹⁶. Espero que esse novo desdobramento nos abra a problemática da morte em história que é, aqui, o nosso alvo. Vai-se muito depressa, em minha opinião, quando se atribui ao “se” (apassivador) a soma das relações autênticas. Embora a idéia de justiça, evocada por ocasião do pretense de dever de memória, se refira à posição do terceiro nas relações inter-humanas, a morte de todos esses outros encerra um ensinamento que nem a relação de si para si, nem a relação com os próximos poderiam dar. A perda e o luto revestem, no nível considerado banal do “se” (apassivador), formas inéditas que contribuem para nossa mais íntima aprendizagem da morte. De fato, existe uma forma de morte que só se encontra em estado puro, por assim dizer, na esfera da existência pública: a morte violenta, o assassinato. Não se poderia fazer economia desse novo desvio, que já é um desvio pela história, mas também desvio pelo político. O medo da morte violenta, como se sabe, é considerado por Hobbes como uma passagem obrigatória em direção ao contrato celebrado entre todos os membros de uma comunidade histórica a favor de um soberano não contratante. Ora, a morte violenta não poderia ser apressadamente incluída entre as coisas dadas e manejáveis. Ela significa alguma coisa essencial concernente à morte em geral e, em última instância, à nossa morte. A morte dos próximos, sobre a qual preferimos meditar, é, na verdade, a morte “suave”, ainda que o horror da agonia a desfigure. Mesmo assim, ela equivale à libertação, ao apaziguamento, como o rosto do defunto permite ver, segundo o desejo secreto dos sobreviventes. A morte violenta não se deixa domar tão facilmente. O suicídio também, enquanto assassinato de si mesmo, quando nos afeta, repete essa dura lição. Que lição? Que, talvez, toda morte seja uma espécie de assassinato. É a intuição explorada por E. Levinas em algumas páginas contundentes de *Totalité et Infini*¹⁷. O que o assassinato — elevado à categoria de paradigma fundador pelo assassinato cometido por Caim contra seu irmão Abel — revela, e que a simples desaparecimento, a partida, a cessação de existir da morte dos próximos não diz, é a marca do nada, pelo viés do aniquilamento visado. Só a “paixão do assassi-

16 Cf. primeira parte, cap. 3.

17 E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961, pp. 208-213.

nato” declara essa marca¹⁸. Levinas vai direto à resposta ética que essa paixão suscita: a impossibilidade moral de aniquilar inscreve-se, doravante, em todos os rostos. A interdição do assassinato replica a uma possibilidade assustadora e se inscreve nessa própria possibilidade. Mas, além dessa grande lição que inaugura a entrada na ética, o assassinato, que é fundamentalmente morte infligida a outrem, reflete-se na relação de mim mesmo com minha própria morte. O sentimento de iminência, que precede todo saber sobre a morte, se dá a compreender como iminência de uma ameaça vinda de um ponto desconhecido do futuro. *Ultima latet*, repete E. Levinas: “Na morte, estou exposto à violência absoluta, ao assassinato na noite” (*Totalité et Infini*, p. 210). Uma inquietante malevolência do Outro aproxima-se de mim — contra mim: “como se o assassinato, em vez de ser uma das oportunidades de morrer, não se separasse da essência da morte, como se a aproximação da morte permanecesse como uma das possibilidades da relação com Outrem” (*op. cit.*, p. 211). Silencioso sobre o eventual pós-morte (“nada ou recomeço? Não sei” [*ibid.*]), E. Levinas é claro e enfático sobre o antes da morte, que só pode ser um ser-contra-a-morte, e não um ser-para-a-morte. A vida? Um projeto em sursis sob o horizonte de uma “pura ameaça e que vem de uma absoluta alteridade” (*ibid.*). Medo, não do nada, mas da violência e, nesse sentido, “medo de Outrem” (*op. cit.*, p. 212)¹⁹. Ao ser-para-a-morte heideggeriano, Levinas opõe um apesar-da-morte, um contra-a-morte que abre um espaço frágil de manifestação para a “bondade liberada da gravitação egoísta” (*op. cit.*, p. 213)²⁰.

Além do ensinamento ético — e também político²¹ — que Levinas retira dessa meditação sobre a violência da morte, gostaria de evocar uma das figuras de que pode revestir-se o luto que convém à perda, à qual “a paixão do assassinato” dá sua incisividade. Essa figura nos leva a caminho de nossa próxima reflexão sobre a morte na história. O que poderia ser, de fato, uma visão apaziguada, digna, da ameaça significada pela morte violenta? Não seria a banalidade assumida do “morre-se”? Essa banalidade não pode recuperar sua força de atestação ontológica? Seria esse o caso, se pudéssemos contemplar a ameaça de interrupção de nosso desejo como uma igualização equitativa: como todo mundo, antes de mim e depois de mim, tenho de morrer. Com a morte, acaba-se o tempo dos privilégios. Não é a mensagem que transmite a sóbria narrativa

18 “A identificação da morte com o nada convém à morte do Outro no assassinato” (*ibid.*, p. 209).

19 “Esse nada é um intervalo além do qual jaz uma vontade hostil” (*ibid.*, p. 212). “Expostos a uma vontade estrangeira” (*ibid.*), nós o somos.

20 “O Desejo no qual se dissolve a vontade ameaçada não defende mais os poderes de uma vontade, mas tem seu centro fora dela mesma, como a bondade cujo sentido a morte não pode retirar” (*ibid.*, p. 213).

21 Levinas gosta de concluir essas páginas sombrias evocando “a outra oportunidade que a vontade capta no tempo que lhe deixa seu ser-contra-a-morte: a fundação das instituições em que a vontade, através da morte, garante um mundo sensato, mas impessoal” (*ibid.*). Os dizeres sobre a justiça em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, conferem certa densidade a esse esboço rápido de uma política da bondade à sombra da morte.

da morte dos Patriarcas nessa Tora, cara a E. Levinas: “ele se deitou com seus pais”, “ele se reuniu aos seus”²²?

2. A morte em história

O historiador está condenado a ficar sem voz diante do discurso solitário do filósofo?

A tese desta seção é que, apesar dos propósitos explícitos de Heidegger e, sobretudo, apesar do radicalismo do tema da temporalidade fundamental e de seu distanciamento de toda temática historiográfica, um diálogo entre o filósofo e o historiador é possível no próprio nível instituído por Heidegger, o do ser-para-a-morte.

Além do desdobramento desse tema, indicado pelas leituras alternativas sugeridas de imediato, o texto de *Ser e Tempo* propõe outras aberturas em direção a um espaço comum de confronto.

Primeira abertura: o grande capítulo sobre o ser-para-a-morte é seguido de uma meditação dedicada ao tema do *Gewissen* (termo traduzido, aproximativamente, por “consciência moral”). Ora, esse conceito é imediatamente associado, em Heidegger, ao de atestação (*Bezeugung*). A atestação é o modo veritativo sob o qual o conceito de poder-ser-um-todo e o de ser-para-a-morte se fazem compreender. A esse respeito, pode-se falar de atestação no futuro, de atestação da própria futuridade da preocupação em sua capacidade de “antecipação”. Mas, na verdade, a atestação tem como contraponto integral a condição histórica desdobrada em seus três êxtases temporais. Aliás, é possível manter o testemunho, tal como o encontramos na presente obra²³, sob suas formas retrospectivas, na vida cotidiana, no tribunal ou em história, como correlato, no passado, da atestação que trata do poder-ser apreendido sob a figura da antecipação. O papel de possibilitação, atribuído à metacategoria da condição histórica, tem a oportunidade de se exercer com a correlação entre atestação no futuro e atestação no passado. Ao que é preciso juntar a atestação no presente sustentado pelo posso, modo verbal de todos os verbos de ação e de paixão que, em *Sí mesmo como um outro*, descrevem o homem capaz: capaz de palavra, ação, narrativa, imputação; essa certeza no presente enquadra a atestação no futuro e o testemunho no passado. A força do texto de Heidegger é permitir à atestação se expandir do futuro da antecipação para o passado da retrospectiva.

Segunda abertura: a ontologia do poder-ser/poder-morrer não deixa a preteridade numa relação de exterioridade ou de polaridade adversativa, como é ainda o caso dos conceitos de horizonte de expectativa e de espaço de experiência em Koselleck e

22 Gênesis 35,29; 49,33. Montaigne não ignorou essa sabedoria. Anteriormente, ouvimo-lo falar da morte como do inimigo com o qual devemos nos acostumar. É preciso ouvi-lo fazer-lhe justiça: “A igualdade é a primeira peça da equidade. Quem pode se queixar de ser compreendido, onde todos são compreendidos?” (*Ensaíos*, Livro I, cap. XX.)

23 Cf. segunda parte, cap. I, pp. 170-175.

em nossas próprias análises; por sinal, Koselleck não deixou, como se observou mais acima, de enfatizar seu caráter singular, como uma estrutura de fato da “experiência da história”. Cabe à “antecipação”, segundo *Ser e Tempo*, implicar a preteridade. Mas em que sentido do termo? Toma-se aqui uma decisão cujas conseqüências indiretas para a história são imensas: não é como decorrido e fora de alcance de nossa vontade de domínio que o passado é, ulteriormente, visado como “tendo sido”. A esse respeito, a decisão, de aparência simplesmente semântica, de preferir *Gewesenheit* — qualidade de ter sido — a *Vergangenheit* — o passado decorrido, desaparecido — para exprimir a preteridade, está em afinidade com o movimento que reconduz a filosofia crítica da história à ontologia da condição histórica. Temos antecipado inúmeras vezes essa prioridade do “ter sido” sobre o passado como decorrido, nos seguintes termos: o “não... mais” do passado não poderia, dizíamos, obscurecer a perspectiva historiadora que dirige o olhar para viventes que existiram, antes de se tornarem os “ausentes da história”. Ora, é da maior importância que essa re-qualificação do passado seja introduzida pela primeira vez no âmbito da análise da temporalidade fundamental, a da preocupação (*Ser e Tempo*, § 65), antes de se levar em consideração o tema da historicidade e o problema específico da história. O elo entre futuridade e preteridade é garantido por um conceito ponte, o de estar em dívida. A resolução antecipadora só pode ser um assumir a dívida que marca nossa dependência do passado em termos de herança²⁴. Ora, a noção de dívida (*Schuld* em alemão) foi despojada anteriormente, no capítulo do *Gewissen*, de seu aguilhão de inculpação, de culpabilidade, o que pode parecer prejudicial no caso de um julgamento histórico sobre crimes notórios, como aqueles evocados mais acima por ocasião, entre outras, da controvérsia dos historiadores alemães. Heidegger teria desmoralizado excessivamente o conceito de dívida? Penso que a idéia de falta deve retomar seu lugar num estágio bem preciso do julgamento histórico, quando a compreensão historiadora se confronta com erros comprovados; a noção de dano cometido contra outrem preserva, então, a dimensão propriamente ética da dívida, sua dimensão culpável. Falaremos bastante sobre isso no capítulo do perdão. Mas antes, é bom dispor de um conceito moralmente neutro de dívida, que não expresse mais do que o conceito de herança transmitida e a ser assumida, o que não exclui um inventário crítico.

Esse conceito de dívida-herança vem se colocar sob o de representância proposto, no âmbito da epistemologia do conhecimento histórico, como guardião da pretensão

24 “A decisão antecipadora compreende o *Dasein* em seu ser-em-dívida essencial. Compreender-se significa assumir o ser-em-dívida ao existir, *ser* enquanto fundamento lançado da nulidade. Mas assumir o ser-lançado significa *ser* autenticamente o *Dasein* tal como ele já era a cada vez. A assunção do ser-lançado, no entanto, só é possível na medida em que o *Dasein* vindouro puder *ser* seu mais próprio ‘como ele já era a cada vez’, isto é, seu ‘sido’. É apenas para tanto que o *Dasein* é, em geral, como *sou* sido, que ele pode advir de maneira vindoura a si mesmo, *re-vindoura*. Autenticamente vindouro, o *Dasein* é autenticamente *sido*. A antecipação rumo à possibilidade extrema e a mais própria é o re-vir compreensivo rumo ao “sido” mais próprio. O *Dasein* só pode ter sido autenticamente enquanto vindouro. O ser-sido, de certo modo, brota do futuro” (*Ser e Tempo*, op. cit., pp. 325-326).

referencial do discurso histórico: que as construções do historiador possam ambicionar ser tangencialmente, de algum modo, reconstruções do que efetivamente adveio “tal como tendo efetivamente sido”, segundo as palavras de Leopold Ranke, é o que significa o conceito de representância. Mas não nos foi possível dissimular seu caráter problemático, no próprio plano em que se articula. Ele fica como que em suspenso, à maneira de uma pretensão arriscada, no horizonte da operação historiográfica. O ser-em-dívida constitui, nesse sentido, a possibilidade existenciária da representância. Enquanto a noção de representância continua dependente, quanto à sua estrutura de sentido, da perspectiva deliberadamente retrospectiva do saber histórico, o ser-em-dívida constitui o inverso da resolução antecipadora. Diremos, na seção seguinte, o que o historiador pode reter, ao levar em consideração a “antecipação”, no plano derivado da historicidade, em que se trava expressamente o diálogo entre o filósofo e o historiador.

Portanto, é sob o signo do ser-em-dívida que o ter-sido prevalece em densidade ontológica sobre o não ser mais do passado decorrido. Uma dialética se abre entre “ter sido” e “decorrido”, que é de grande auxílio no diálogo entre o historiador e o filósofo e no trabalho próprio daquele. É preciso, contudo, que o bom direito de cada um dos dois termos do par tenha sido preservado. Pode-se, aqui, resistir à análise de Heidegger, para quem a determinação do passado como decorrido deve ser tomada como uma forma inautêntica de temporalidade, tributária do conceito vulgar do tempo, simples somatório de agoras evanescentes²⁵. É nesse ponto que o manuseio dos qualificativos “autêntico”—“inautêntico” se revela inadequado à função de possibilitação atribuída à conceitualidade ontológica e torna difícil, se não impossível, o diálogo do filósofo com o historiador. Nesse sentido, esse diálogo requer que seja feita justiça ao conceito de passado decorrido e que a dialética do “ter sido” e do “não... mais” seja restabelecida em toda a sua força dramática. É indubitável que o “simplesmente decorrido” tem a marca do irrevogável e que o irrevogável, por sua vez, sugere a impotência para mudar as coisas; nesse sentido, o decorrido fica ao lado do manejável e do disponível (*vorhanden* e *zuhanden*), categorias declaradas inadequadas ao teor ontológico da preocupação. Mas o caráter não manejável, indisponível do passado parece efetivamente corresponder, na esfera prática, à ausência, na esfera cognitiva da representação. Aqui, a junção entre ser-em-dívida — categoria ontológica — e representância — categoria epistemológica — mostra-se fecunda, na medida em que a representância eleva ao plano da epistemologia da operação historiográfica o enigma da representação presente do passado ausente que, como já foi dito várias vezes, constitui o enigma primário do fenômeno mnemônico. Mas *Ser e Tempo* ignora o problema da memória e toca no problema do esquecimento apenas de forma episódica. Falaremos mais adiante sobre a consequência dessa omissão no plano da historicidade e do debate com a historiografia. Mas pode-se deplorar sua falta já na análise radical da preocupação, em cujo

25 “Os conceitos de “por vir”, “passado” e “presente” nasceram, primeiramente, na compreensão inautêntica do tempo” (*ibid.*, p. 326.)

nível é tomada a decisão de opor “tendo sido” — mais autêntico — a passado “decorrido” — menos autêntico. O debate entre o filósofo e o historiador tem tudo a ganhar com o restabelecimento da dialética de presença e de ausência, inerente a qualquer representação, mnemônica ou historiadora, do passado. A própria visada do passado como tendo sido sai fortalecida desse debate, desde que tendo sido signifique ter sido presente, vivo, vivaz.

É nesse plano de fundo dialético que o historiador estabelece sua contribuição específica à meditação sobre a morte.

De fato, de que modo poderíamos negligenciar o simples fato de que, na história, só se lida com os mortos de outrora? A história do tempo presente é, parcialmente, uma exceção, na medida em que convoca vivos. Mas é na condição de testemunhas que sobreviveram a acontecimentos, que estão resvalando na ausência decorrida, e, muitas vezes, na condição de testemunhas inaudíveis por parecerem extremamente inaceitáveis, segundo os parâmetros da compreensão habitual dos contemporâneos, os acontecimentos extraordinários que elas testemunham. Por isso, parecem mais “decorridos” do que todo o passado abolido. Às vezes, essas testemunhas morrem por causa dessa incompreensão. Objetar-se-á a essa ênfase da morte em história que ela só é pertinente numa história de acontecimentos, para a qual contam as decisões e também as paixões de algumas personalidades marcantes; acrescentar-se-á que a junção entre acontecimento e estrutura leva a um apagamento, no anonimato, do traço de mortalidade posto sobre os indivíduos considerados um a um. Mas, em primeiro lugar, mesmo na perspectiva de uma história na qual a estrutura prevaleceria sobre o acontecimento, a narrativa histórica faz ressurgir os traços de mortalidade no nível de entidades tratadas como quase-personagens: a morte do Mediterrâneo como herói coletivo da história política do século XVI confere à morte propriamente dita uma grandeza proporcional à da quase-personagem. Além disso, a morte anônima de todos esses homens que apenas passam pelo palco da história pergunta silenciosamente ao pensamento meditante qual o sentido exato desse anonimato. É a questão do “morresse”, à qual tratamos, anteriormente, de restituir sua densidade ontológica, sob o duplo signo da crueldade da morte violenta e da equidade da morte que iguala os destinos. É justamente dessa morte que a história trata.

Mas de que maneira e em que termos?

Há duas maneiras de responder a essa pergunta. A primeira é caracterizando a relação com a morte como uma das representações-objetos, cujo inventário a nova história se comprouve em fazer. Existe, efetivamente, uma história da morte — no Ocidente ou alhures — que constitui uma das mais notáveis conquistas no campo da história das mentalidades e das representações. Mas se esse “objeto novo” pode parecer indigno de reter a atenção do filósofo, não acontece o mesmo com a morte, por estar implicada no próprio ato de fazer história. A morte se mistura, então, com a representação enquanto operação historiográfica. A morte assinala, de certa forma, o ausente na história. O ausente no discurso historiográfico. À primeira vista, a representação do passado como reino dos mortos parece condenar a história a só oferecer à leitura um

teatro de sombras, agitadas por sobreviventes em sursis da condenação à morte. Resta uma saída: considerar a operação historiográfica como o equivalente escriturário do rito social do sepultamento, da sepultura.

De fato, a sepultura não é somente um lugar à parte de nossas cidades, esse lugar chamado cemitério onde colocamos os despojos dos vivos que retornam ao pó. Ela é um ato, o de enterrar. Esse gesto não é pontual; não se limita ao momento do enterro; a sepultura permanece, porque permanece o gesto de sepultar; seu trajeto é o mesmo do luto que transforma em presença interior a ausência física do objeto perdido. A sepultura como lugar material torna-se, assim, a marca duradoura do luto, o resumo do gesto de sepultura.

É esse gesto de sepultura que a historiografia transforma em escrita. A esse respeito, Michel de Certeau é o mais eloquente porta-voz dessa transfiguração da morte em história, em sepultura, pelo historiador.

Num primeiro momento, aquele definido em *L'Absent de l'histoire*, o morto é o que falta à história. Já se evocou, por ocasião do encontro de Certeau com Foucault, a suspeita dirigida a este último de não ter ido até o fim daquilo que parece exigir “o pensamento do exterior”, “o sol negro da linguagem”²⁶. É a rude consequência de um discurso sobre o descompasso: “a mudança do espaço no qual o discurso se produz tem como condição o corte que o outro nele introduz” (*L'Absent de l'histoire*, p. 8), outro que só aparece “como rastro do que foi” (*op. cit.*, p. 9). A história será esse “discurso” que se organiza em torno de um “presente que falta” (*ibid.*). Pode-se ainda ouvir a voz dos vivos? Não: “uma literatura se fabrica a partir de impressões definitivamente mudas, o que passou não voltará mais, a voz está perdida para sempre, e é a morte que impõe o mutismo ao rastro” (*op. cit.*, p. 11). Era necessário esse avanço na meditação da ausência para dar toda sua força ao tema da sepultura²⁷. De fato, a sepultura parece

26 “Michel Foucault”, in *L'Absent de l'histoire*, *op. cit.*, pp. 125-132. Esse pensamento do exterior orientaria toda a procura do sentido para essa “região onde espreita a morte” (a expressão é de Foucault em *Les mots et les choses*, p. 395). Mas “...falar da morte que funda toda linguagem, ainda não é enfrentar, é talvez evitar a morte que atinge o próprio discurso” (*op. cit.*, p. 132). Cf. acima, segunda parte, capítulo 2, pp. 210-219.

27 Vale enfatizar o papel exercido na teoria geral da história pela história especial dos místicos na obra de Certeau. Surin está no centro dessa história das espiritualidades apreendidas em sua linguagem (*La Fable mystique, XVI, XVII siècle*, Paris, Gallimard, 1982). Além de Surin, a “filosofia dos santos” de Henri Bremond chamou a atenção de Certeau, que lhe dedica, em *L'Absent de l'histoire*, uma resenha substancial datada de 1966. Ora, essa “filosofia dos santos” gravita em torno de sentimentos noturnos, tais como a “desolação”, o “desespero”, o “vazio” (“Henri Bremond, historiador de um silêncio”, in *L'Absent de l'histoire*, *op. cit.*, pp. 73-108). O notável é que, para Certeau, o passado seja, no discurso histórico, o que Deus é no discurso místico: ausente. O decorrido é o ausente quase “místico” do discurso histórico. Certeau diz: “Isso ocorreu e não existe mais”. Essa equação está no cerne do ensaio “Histoire et mystique”, publicado pela primeira vez em 1972, na *Revue d'histoire de la spiritualité* (esse ensaio é contemporâneo da redação de “L'opération historique”, publicado em *Faire de l'histoire*, *op. cit.*, t. I). Está dito claramente no final do percurso, ao abordar as relações entre o histórico e o místico, que “é a hipótese que formou paulatinamente um itinerário de história no campo da literatura espiritual do século XVII” (*L'Absent de l'histoire*, *op. cit.*, p. 167).

esgotar seu efeito no ato que “torna presente na linguagem o ato social de existir hoje e lhe fornece um ponto de referência cultural” (*op. cit.*, p. 159). Somente a autoposição do presente social parece compensar o ato que remete o passado à sua ausência. Então, a ausência não é mais um estado, mas o resultado de um trabalho da história, verdadeira máquina de produzir separação, de suscitar heterologia, esse *logos* do outro. A imagem do cemitério garantido ao morto surge então, naturalmente, sob a pena. Ela é primeiramente a imagem forte da ausência definitiva dos falecidos, a réplica à denegação da morte que chega até a se dissimular na ficção da verossimilhança.

Nesse momento de suspensão, o discurso de Michelet parece o da “alucinação (o retorno, a ‘ressurreição’) literária do morto” (*op. cit.*, p. 179). Resta que os rastros são mudos, e que o único “falar ainda” é a narrativa da história: “Ela pode falar do sentido tornado possível da ausência, quando não há mais nenhum lugar além do discurso” (*op. cit.*, p. 170). O tema do cemitério só faz valorizar ainda mais o da ausência: “A escrita historiadora dá lugar à falta, e a esconde; ela cria essas narrativas do passado que são equivalentes aos cemitérios nas cidades; ela exorciza e reconhece uma presença da morte no meio dos vivos” (*op. cit.*, p. 103).

A reviravolta ocorre no próprio cerne do tema do cemitério, sob o signo da equação entre escrita e sepultura. Esse vínculo forte manifesta-se em algumas páginas magníficas de *L'Écriture de l'histoire*²⁸. Primeiramente, é em termos de lugar que se falou da sepultura. Esse lugar no discurso tem como contraparte o lugar do leitor ao qual se dirige a escrita da história. A passagem da sepultura-lugar para a sepultura-gesto é garantida pelo que Certeau denomina “a inversão literária dos procedimentos inerentes à pesquisa” (*L'Écriture de l'histoire*, p. 118). Esse gesto, segundo ele, tem dois aspectos. De um lado, a escrita, à maneira de um rito de sepultamento, “exorciza o morto introduzindo-o no discurso”; mas a galeria de quadros faz isso com excelência; assim, parece confirmada a fantasia da dança macabra: “a cena apresentada aos olhos do leitor é a de uma população — personagens, mentalidades ou preços” (*op. cit.*, p. 117). De outro lado, a escrita exerce uma “função simbolizadora” que “permite que uma sociedade se situe, ao atribuir-se um passado na linguagem” (*op. cit.*, p. 118). Uma relação dinâmica é assim instituída entre os dois lugares, o do morto e o do leitor²⁹. A sepultura-lugar torna-se sepultura-ato: “Onde a pesquisa realizava uma crítica dos possíveis presentes, a escrita constrói uma sepultura para o morto. [...] assim, pode-se dizer que ela faz mortos para que haja vivos” (*op. cit.*, p. 119). Essa “conversão escriturária” (*ibid.*) leva mais adiante que a simples narratividade; ela exerce um papel performativo: “A linguagem permite a uma prática situar-se em relação ao seu outro, o passado” (*ibid.*); não é simplesmente a mera narratividade que é assim ultrapassada, mas, com ela, a função do álbi, de ilusão realista, que puxa o “fazer a história” para o lado do “contar

28 “O lugar do morto e o lugar do leitor”, in *L'Écriture de l'histoire*, *op. cit.*, pp. 117-120.

29 “‘Marcar’ um passado é dar um lugar aos mortos, mas também redistribuir o espaço dos possíveis, determinar negativamente o que deve *ser feito* e, por conseguinte, utilizar a narratividade que enterra os mortos como meio de fixar um lugar para os vivos” (*ibid.*, p. 119).

histórias”; a performatividade atribui ao leitor um lugar, que é um lugar a ser preenchido, um “dever-fazer” (*op. cit.*, p. 129).

Essas palavras contundentes ecoam nas análises que Jacques Rancière dedica ao tema do “rei morto” em *Les Noms de l'histoire*. Primeiramente, observa-se que a morte em história não é diretamente a morte indiscriminada dos anônimos. Ela é, em primeiro lugar, a morte dos que têm um nome, a morte que faz o acontecimento. Entretanto, trata-se de uma morte que une o nome próprio à função e cede à transferência metonímica na instituição: a morte do rei é, graças ao “excesso das palavras”, a deslegitimação dos reis. Além da morte natural de Filipe II, a “poética do saber” encontra no cruzamento que se pode chamar de hobbesiano do poético e do político a morte violenta de Carlos I da Inglaterra, que evoca metaforicamente o perigo de morte com o qual depara cada homem na condição natural, mas também a do corpo político como tal. E em seguida, há, paulatinamente, a morte dos supliciados da Inquisição: dois testemunhos extremos da relação do ser falante com a morte são assim aproximados, o regicídio e a Inquisição (*Les Noms de l'histoire*, p. 151); morte resgatada pela história, contra morte não resgatada, observa o autor. É a oportunidade, para este, de ligar a problemática do lugar, que se revelará ser túmulo, à dos discursos discordantes e errantes aos quais dão a palavra o *Montaillou* de Emmanuel Leroy-Ladurie e *La Fable mystique* de Certeau. O historiador aparece, assim, de várias maneiras, como aquele que faz falar os mortos. E era preciso a destituição democrática da figura do rei em majestade para alcançar a voz muda dos pobres e das massas e, através deles, a morte comum. Porque o rei também morre como todo mundo. É nesse ponto que Rancière se reúne a Certeau. À revelia de Braudel, quando se convida para a câmara do rei em meio aos embaixadores, o que está em jogo, e que não o preocupou, são as “condições de escrita da narrativa histórica erudita na idade democrática, as condições de articulação do triplo contrato científico, narrativo e político” (*op. cit.*, p. 47). Doravante, “a pulsão de morte inerente à crença erudita na história” (*op. cit.*, p. 88) não procede apenas da figura do rei morto, mas da morte significada pelo caráter decorrido do passado histórico. Historiador romântico, Michelet conjura a morte em grande escala, antes do falar científico dos *Annales*³⁰. Essa morte em massa acede à legibilidade e à visibilidade, ao mesmo tempo que o paradigma “republicano-romântico” da história. A morte em história, eu diria, é inerente ao que Rancière chama de “narrativa fundadora” (*op. cit.*, p. 89 e seg.). É a morte na escala do passado na condição de decorrido. “É a inclusão da morte na ciência, não como resíduo, mas como condição de possibilidade. [...] Existe história porque existem o decorrido e uma paixão específica pelo decorrido. E há história porque há uma ausência das coisas nas palavras, do nomeado nos nomes” (*op. cit.*, p. 129). Dupla ausência, portanto: “a da própria coisa que não existe mais” e a do acontecimento que “nunca foi como se disse” (*ibid.*). Assim, toda nossa problemática da relação da memória e da história com a ausência do passado é alcançada pelo tema da morte na história. Sem che-

30 Rancière cita o belo texto do *Journal* de Michelet, editado por Pierre Vialaneix: “É preciso ouvir as palavras que nunca foram ditas. [...] Então, somente, os mortos se resignarão ao sepulcro” (apud J. Rancière, *Les Noms de l'histoire*, *op. cit.*, p. 128).

gar à distinção do decorrido e do “ter sido”, que me é cara, Rancière, inscrevendo-se na esteira de Michelet, arrisca-se a evocar o “suplemento de vida” (*op. cit.*, p. 130) contemporâneo do “excesso das palavras”, e até o “resgate da ausência” (*op. cit.*, p. 131), que poderia ser um tema de Walter Benjamin. Em todo caso, é a função do discurso, como lugar da palavra, oferecer aos mortos do passado uma terra e um túmulo: “O solo é inscrição de nome, o túmulo, passagem das vozes” (*op. cit.*, p. 135). É então que se ouve a voz de Certeau designando dois lugares simétricos ao leitor e ao morto. Para um e outro, a linguagem é “a morte aquietada” (*op. cit.*, p. 151).

Com esse discurso, o historiador dá a réplica ao filósofo que está “se explicando com” o tema heideggeriano do ser-para-a-morte. De um lado, a ontologia do ser histórico traz sua total justificativa a essa conversão escriturária, em favor da qual um presente e um futuro estão abertos adiante do discurso retrospectivo da história. De outro, a interpretação, pelo próprio historiador, dessa operação em termos de sepultura vem reforçar a tentativa do filósofo de opor à ontologia do ser-para-a-morte uma ontologia do ser-diante-da-morte, contra-a-morte, na qual seria levado em consideração o trabalho do luto. Uma versão ontológica e uma versão historiográfica do trabalho do luto se reuniriam assim num discurso-sepultura a duas vozes.

II. Historicidade

O segundo nível de temporalização alcançado na ordem de derivação é chamado, por Heidegger, de *Geschichtlichkeit*. É nesse nível que se pressupõe que o filósofo encontra as pretensões epistemológicas da historiografia. Também é nesse nível, como no seguinte, que se decide o sentido da derivação entre níveis, reivindicada por Heidegger. À derivação em termos de graus decrescentes de originalidade e de autenticidade, eu gostaria de opor uma derivação em termos de condição de possibilidade existencial em relação ao conhecimento histórico. Ora, essa outra modalidade de derivação pode ser interpretada tanto como um aumento de inteligibilidade, quanto de uma diminuição de densidade ontológica.

Uma pergunta prévia se impõe: como traduzir o alemão *Geschichtlichkeit*? A maioria dos tradutores franceses de *Ser e Tempo* opta por “historialidade”, a fim de enfatizar a total originalidade de Heidegger no uso desse termo emprestado. O inconveniente é dissimular a dependência de Heidegger em relação a seus antecessores e privar os leitores da descoberta do fato de que, em alemão, um mesmo termo aparece em contextos sucessivos. Afinal de contas, o termo *Geschichte*, sobre o qual é construído o abstrato de segunda ordem (passa-se de *Geschichte* a *Geschichtlichkeit* pelo adjetivo *geschichtlich*, de acordo com um modo de derivação terminológica apreciado pelos alemães e amplamente explorado por Hegel, seus contemporâneos e seus sucessores³¹), não se presta

31 Deve-se também a Hegel, para o melhor e o pior, o gosto pelos termos abstratos terminados em *-heit* e *-keit*. A esse respeito, o termo *Geschichtlichkeit* não destoa do leque dos adjetivos substantiva-

a esse hábil despregamento: *Geschichte* — “história” — é, afinal de contas, a única palavra disponível, apesar das tentativas de opor *Geschichte* a *Historie*, e a despeito das ambigüidades que cabe precisamente ao filósofo esclarecer. Heidegger concorda, ele que, no início do parágrafo 73, anuncia que “nosso próximo objetivo é encontrar o ponto de partida para a questão ordinária da essência da história (*Geschichte*), ou seja, para a construção existenciária da *Geschichtlichkeit*” (*Ser e Tempo*, p. 378). São exatamente a palavra e a noção de história que são questionadas sob a forma do conceito de *Geschichtlichkeit*: a condição de ser histórico. Por isso, pareceu-me preferível assumir, na tradução em francês, as mesmas ambigüidades da língua alemã; com isso, a originalidade de Heidegger sai ainda mais fortalecida³².

1. A trajetória do termo *Geschichtlichkeit*

Com o intuito de compreender melhor a ruptura que marca o emprego, por Heidegger, do termo *Geschichtlichkeit*, pode ser útil retrazar brevemente a trajetória de seus usos a partir de Hegel, que aclimatou o termo ao terreno da filosofia, até a correspondência entre Dilthey e o conde Yorck (1877-1897). Heidegger intervém nesse último estágio³³.

A palavra é uma criação do século XIX. Hegel imprimiu-lhe sua significação filosófica³⁴. O termo surgiu, pela primeira vez, com toda sua força de significação, em *Lições sobre a história da filosofia*: trata-se da Grécia antiga, “em nome da qual o homem culto da Europa (e em particular, nós, os alemães) se sente em casa (*heimatlich in seiner Heimat*)”. Mas é a própria maneira como os gregos habitaram suas cosmologias, suas mitologias, sua história dos deuses e dos homens que deu aos próprios gregos “esse caráter de livre e bela *Geschichtlichkeit*”. O nome de Mnemósine é associado a essa “semente da liberdade pensante”: da mesma maneira que os gregos se sentiram “em casa

dos, eles próprios originados de substantivos simples (*Lebendigkeit*, *Innerlichkeit*, *Offenbarkeit*, sem esquecer o surpreendente *Steinigkeit*, que designa a pedridade da pedra!). L. Renthe-Fink lista-os resumidamente em *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1964, pp. 30-31.

32 Mantenho a tradução de *Geschichtlichkeit* por “historialidade” apenas nas citações das traduções e dos comentários nos quais foi feita essa escolha.

33 Devo essa breve história sobre os empregos do termo *Geschichtlichkeit* a Leonhard von Renthe-Fink, in *Geschichtlichkeit...*, op. cit. Incluo também a grande monografia de Gerhard Bauer, “*Geschichtlichkeit*” *Wege und Irrwege eines Begriffs*, Walter de Gruyter, 1963.

34 Um emprego concorrente, que não foi abolido, designa a factualidade de um acontecimento narrado, em particular o caráter não legendário das narrativas evangélicas. Assim, os exegetas falam, ainda hoje, da historicidade de Jesus, sobretudo depois da querela iniciada por David Strauss, e do desenvolvimento da *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, divulgada por Albert Schweitzer no início do século XX. É nesse sentido de factualidade verídica dos acontecimentos que o termo “historicidade” aparece em 1872, na condição de neologismo, no *Dictionnaire de Littré*. Eventualmente ocorrerá também a oposição de um Cristo *geschichtlich* ao Jesus *historisch*!

na própria casa”, a filosofia pode usufruir, depois deles, do mesmo espírito de “familiaridade (*Heimatlichkeit*) existente” (citado por Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit*, p. 21).

Hegel emprega a palavra num segundo contexto, o do “momento imenso no cristianismo”, com “o saber que Cristo se tornou um homem verdadeiro” (segunda edição das *Lições...* de Michelet). Devemos aos Padres da Igreja o desenvolvimento da “verdadeira idéia do espírito sob a forma determinada da historicidade ao mesmo tempo” (citado por Renthe-Fink, *op. cit.*, p. 21).

É notável que seja sob o duplo signo da Grécia e do cristianismo que o termo historicidade tenha entrado no léxico filosófico. Com o primeiro emprego — e passando por Mnemósine —, não se está longe do elogio que é feito na *Fenomenologia do espírito* da religiosidade estética que marca a interioridade (*Erinnerung*) mnemônica — a *Erinnerung* dos gregos. Quanto ao segundo emprego, uma transição análoga, pela memória, faz parte da mais antiga tradição do cristianismo e de sua instituição (“Fazei isso em minha memória”)³⁵. Resta, contudo, que Hegel não empregou o termo historicidade fora dessas duas referências a dois momentos cruciais da história do espírito³⁶. Na verdade, é o termo *Geschichte* — repetido pelo termo *Geschichtlichkeit* — que, desde Herder, Goethe e os românticos alemães, carrega a marca de profundidade e de gravidade que assumirá o termo historicidade. Só a exemplaridade desses dois momentos fundadores da história do espírito permite, retrospectivamente, creditar ao emprego hegeliano do termo historicidade a mesma capacidade de fundação. Afinal de contas, a história significativa, para Hegel, é a do espírito. E o problema que ele transmite a seus intérpretes e a seus sucessores é o da tensão entre verdade e história. Como pode, pergunta o filósofo, o espírito ter uma história? Pelo caráter epocal da questão, a história filosófica já fez secessão em relação à história dos historiadores. A factualidade perdeu todo interesse filosófico; foi reduzida a mera narrativa.

A obra imensa, difusa, inacabada de Dilthey constitui o elo decisivo na história dos empregos do termo *Geschichtlichkeit*. Mas ele só se presta a ocorrências raras comparadas com o emprego maciço de *Lebendigkeit*, “sentido da vida”. É a correspondência com Yorck que o levará ao primeiro plano. Em compensação, o termo *Geschichte* é onipresente. Ele está no âmago do projeto de fundação das ciências do espírito em pé de igualdade com as ciências da natureza³⁷. O espírito é histórico de ponta a ponta.

A grande problemática da *Introdução às ciências do espírito*³⁸, cuja primeira parte, a única totalmente acabada, foi publicada em 1883, é a defesa da autonomia, da total

35 Daniel Marguerat e Jean Zumstein, *La Mémoire et le Temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Genève, Labor et Fides, Le monde de la Bible no 23, avril 1991.

36 Não é de surpreender que Schleiermacher se tenha erigido como mediador entre esses dois “momentos” exemplares.

37 O adjetivo *geschichtlich* é antagônico ao termo *historisch* desde o enunciado do programa de uma “crítica da razão histórica” (*historisch*). *Sur l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques* (1875), trad. franc. de Sylvie Mesure in Dilthey, *Œuvres, t. I, Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, pp. 43-142.

38 Traduzido e apresentado por Sylvie Mesure, *ibid.*, pp. 145-361.

auto-suficiência das ciências do espírito: “As ciências do espírito: um todo autônomo ao lado das ciências da natureza” (*Introdução...*, p. 157)³⁹. Essas ciências são autônoma graças à constituição unitária do espírito, ele próprio apreendido na auto-reflexão (*Selbstbesinnung*). Esse sentido da unidade indivisível do espírito não cessou de ser reforçado ao longo das publicações acumuladas de Dilthey. Ao contrário das visões mecanistas ligadas ao associacionismo triunfante em psicologia, a noção de “conjunto estrutural (*Strukturzusammenhang*) psíquico” é introduzida desde as primeiras páginas de *Edificação*⁴⁰. Essa expressão pertence a um rico campo semântico reunido em torno do termo *Zusammenhang*, estreitamente associado ao termo vida⁴¹. Não se pode afirmar mais contundentemente o enraizamento direto dos conceitos de vocação científica na própria densidade da vida⁴².

Ora, é notável que, em nenhum momento, a idéia de “conexão estrutural viva” ou de “conjunto estrutural psíquico” — ou como se queira chamar — esteja associada em Dilthey, como estará em Heidegger, à idéia de intervalo entre o nascimento e a morte. Para ele, a morte não é referência de finitude para a auto-reflexão. Nem tampouco o nascimento, aliás. A unidade viva do espírito se compreende em si, sem outro intermediário conceitual. Uma rede nocional é assim introduzida, ligando *Lebendigkeit*, *Geschichtlichkeit*, *Freiheit* e *Entwicklung*. Vida, historicidade, liberdade, desenvolvimento. Ora, nessa seqüência, o momento de historicidade não tem nenhum privilégio particular, ele não aparece na *Introdução...* de 1893. Aparece furtivamente no *Discurso inaugural na Academia das ciências*⁴³ (1887) e, mais uma vez, no *Discurso inaugural do aniversário de setenta anos*⁴⁴ (1903). Não é por acaso que, no decorrer da correspondência com Yorck,

39 Em relação ao termo “ciências do espírito”, Dilthey concorda que ele não dispõe de uma denominação adequada; na falta de coisa melhor, adota o termo introduzido em alemão para traduzir (1849) a expressão *moral sciences* na *Lógica* de John Stuart Mill (1843).

40 Dilthey, *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, traduzido e apresentado por Sylvie Mesure, in Dilthey, *Œuvres*, t. III, Paris, Éd. du Cerf, 1988.

41 Numa “Advertência do tradutor”, Sylvie Mesure observa: “*Zusammenhang*, verdadeira cruz de qualquer tradução de Dilthey, é traduzido na maioria das vezes por “conjunto”, mas a palavra significa algumas vezes também “estrutura”, “sistema”, “coerência” ou “contexto”. *Bedeutungszusammenhang*, “conjunto significativo”, designa um conjunto significante, ao mesmo tempo, como totalidade e em seus elementos” (*L'Édification...*, *op. cit.*, pp. 27-28). Em sua tradução de *Ser e Tempo*, E. Martineau traduz *Lebenszusammenhang* por “encadeamento da vida” (*op. cit.*, p. 373). Pode-se dizer também “conexão da vida”, para reservar ao plano da narrativa a noção de “coerência narrativa”.

42 Em *Ontologie et Temporalité*, Jean Greisch remete a duas passagens significativas de *L'Édification...*: “Todas essas categorias da vida e da história são formas de enunciados que [...] recebem uma aplicação universal no domínio das ciências do espírito. Os enunciados provêm da própria vivência” (citado por Greisch, *op. cit.*, p. 353).

43 Tradução francesa de Sylvie Mesure in Dilthey, *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, pp. 19-22: “Nosso século reconheceu, graças à Escola histórica, a historicidade do homem e de todas as organizações sociais” (p. 20).

44 Tradução francesa de Sylvie Mesure: “A cultura é, em primeiro lugar, um emaranhado de conjuntos finalizados. Cada um deles, como a língua, o direito, o mito e a religiosidade, a poesia, a filosofia, possui uma legislação interna que condiciona sua estrutura, que determina sua evolução.

ele reaparece, cercado por uma auréola de religiosidade, distanciada do dogmatismo teológico e no prolongamento da operação hegeliana de racionalização e de secularização (intencional ou não) da teologia cristã trinitária.

É nesse rico plano de fundo de certeza refletida que a correspondência com o conde Paul Yorck von Wartenburg (1886-1897)⁴⁵ veio lançar um olhar distanciado e crítico sobre o próprio empreendimento de fundamentar o conjunto autônomo das ciências do espírito no conceito de vida. Cabia a Yorck aprofundar o fosso entre a auto-reflexão e qualquer outro projeto empírico de ciência histórica. O conceito de historicidade é claramente reivindicado junto aos conceitos de vitalidade e de interioridade (ah! as palavras em *-heit* e *-keit*!). Mas o termo preferido é, finalmente, o de *geschichtliche Lebendigkeit* (Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit*, p. 113). E Yorck incentiva seu amigo a denunciar cada vez mais a pobreza espiritual das ciências históricas empíricas. Ao evocar a recente publicação por Dilthey de *Idéia de uma psicologia descritiva e analítica* (1894), Yorck denuncia a insuficiência da psicologia como ciência humana perante a plenitude da “vida histórica”. O que falta à auto-reflexão como meio primário de conhecimento, observa Yorck, é uma “análise crítica” do déficit ontológico das ciências agrupadas em torno da psicologia, ou seja, fundamentalmente, uma lógica fundamental a preceder e guiar as ciências. Vem então a famosa frase de Yorck: as pesquisas de Dilthey “ênfatizam muito pouco a diferença genética entre ôntico e histórico (*historisch*)”. Essa diferença, que não faz parte do vocabulário de Dilthey, quer exprimir o descompasso máximo entre o ontológico e o pretensão científico. É essa oposição que Heidegger retomaria. Onde falta essa diferença, a historiografia continua prisioneira “de determinações puramente oculares”. Onde ela é reconhecida, pode-se dizer com força: “como sou natureza, sou história”.

As proposições de Yorck ocorrem numa época em que seu amigo está preso à segunda parte da *Vida de Schleiermacher*, que ele não terminará, e na qual tenta dar uma seqüência à *Introdução...* de 1883, que permanecerá inacabada igualmente. É também aquela na qual Dilthey sofre os ataques de seu colega Ebbinghaus, o porta-voz da psicologia científica. Dilthey é intimado, por Yorck, a replicar, enfatizando cada vez mais o caráter imediato da certeza relacionada à auto-reflexão, que se dirige diretamente às conexões estruturais da vida. A *Lebendigkeit* não poderia prescindir dessa “coesão interna da vida”. Isso não impede, por outro lado, que o conceito de historicidade seja puxado em direção a uma religiosidade antidogmática, ela própria denominada

Assim é que foi compreendido o teor histórico desses conjuntos. A obra de Hegel e de Schleiermacher consiste em penetrar na sistematicidade abstrata desses conjuntos, tomando consciência de sua historicidade. A eles se aplicará o método comparativo, e serão analisados sob o ângulo de seu desenvolvimento histórico. E que grupo de homens estava aqui trabalhando?! (*Ibid.*, p. 33.) O breve discurso termina, contudo, com uma nota inquieta: “A visão histórica do mundo liberou o espírito humano dos últimos grilhões que as ciências da natureza e a filosofia ainda não romperam, mas onde estão os meios que permitem superar a anarquia das convicções que ameaça se propagar? Trabalhei toda minha vida para resolver problemas referentes àquele que acabo de evocar. Vejo o objetivo desse esforço. Se ficar no meio do caminho, espero que meus jovens companheiros de estrada, meus discípulos, sigam até o fim” (*ibid.*, p. 36).

45 A correspondência entre Dilthey e Yorck pode ser lida in Wilhem Dilthey, *Philosophie und Geisteswissenschaft*, Buchreihe, t. I, 1923, parte 1.

“histórica”, em um sentido não cronológico do termo. A última carta de Dilthey (verão de 1897) encerra uma de suas raras confissões: “Sim! O termo *Geschichtlichkeit* é o mais apto a caracterizar a tarefa suprema das ciências do espírito, que é a de enfrentar, na auto-reflexão, em nome da ‘vitalidade espontânea vitoriosa’, o déficit de espiritualidade dos novos tempos”: fazer valer, diz ele, “a consciência da natureza supra-sensível e supra-racional da própria historicidade” (Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit*, p. 107). Yorck morre em 12 de setembro de 1899. É o fim da discussão sobre a historicidade. O vocábulo só aparece de novo no *Discurso do septuagésimo aniversário de 1903*, e no *Prefácio de 1911*, como foi dito anteriormente. É apenas um apagamento terminológico; Dilthey continuará a falar de “mundo histórico” e reivindicará para as ciências do espírito a “fundação do conhecimento do mundo espiritual, fundação que torna possível o próprio mundo” (Prefácio, trad. franc., *Œuvres I*, p. 40).

A intervenção de Heidegger se enxerta exatamente nesse debate aberto por Yorck no centro da obra de Dilthey. Heidegger o confessa no início do parágrafo 77, situado em um fim de capítulo: “A explicitação do problema da história, que acaba de ser cumprida, nasceu de uma apropriação do trabalho de Dilthey. Ela foi confirmada e mesmo consolidada pelas teses do conde Yorck, que se encontram dispersas em suas cartas a Dilthey” (*Ser e Tempo*, p. 397). Daí, a estranha redação — única em seu gênero — de uma sequência de parágrafos que consistem, essencialmente, num florilégio de citações. Heidegger situa-se abertamente ao lado de Yorck, no ponto crítico em que a “psicologia”, destinada a compreender a “vida”, se propõe a expor “a totalidade do fato ‘homem’” (*op. cit.*, p. 398). Como pode o homem, dessa maneira, ser ao mesmo tempo objeto das ciências do espírito e raiz dessas ciências? A questão vai mais além da querela fronteira entre ciências do espírito e ciências da natureza, entre compreender e explicar, bem além da promoção da psicologia como ciência de referência para a filosofia. Ela aposta na compreensão da historicidade, como os dois amigos concordam. De Yorck foram retidas a intervenção relativa à publicação por Dilthey, em 1894, de *Idéia de uma psicologia descritiva e analítica* e a célebre distinção entre “ôntico” e “histórico”.

É duvidoso que esse recurso interessado às anotações de Yorck e, sobretudo, à sua terminologia — ôntico contra histórico — tenha facilitado uma “apropriação do trabalho de Dilthey”. O ôntico de Yorck não é o ôntico de Heidegger, que faz par, de uma maneira única, com o ontológico. Esclarecer esse ponto só faria confundir as pistas e afastar do verdadeiro centro do pensamento do próprio Dilthey, a saber, o nó entre Vida e História.

Não é sobre essa ambigüidade que Heidegger constrói sua própria interpretação da historicidade, mas sobre a falta experimentada no final da meditação sobre a “conexão co-originária [enraizada na preocupação] entre morte, dívida e consciência” (*op. cit.*, p. 372)⁴⁶. O que falta é o outro “fim”, a saber, o “começo”, o “nascimento” e,

46 O parágrafo 72, que inaugurava o conjunto das análises intituladas como a historicidade-historialidade, começa pela expressão de um “grande escrúpulo”: “O todo do *Dasein* deixou-se de fato

entre os dois, o intervalo que Heidegger denomina “extensão” (*Ausdehnung*, *op. cit.*, p. 373). E ele confessa que esse entremeio, no qual o *Dasein* continua a se manter, “passou despercebido na análise do ser-todo” (*ibid.*). Cabe notar que, apesar de ter intitulado o capítulo com o termo “historicidade”, Heidegger não tenha iniciado com ele a confrontação com Dilthey, mas com o tema da “conexão da vida”, cujo contexto sistemático foi reconstruído acima. E é em algumas linhas que ele se despede do conceito diltheyano: por um lado, ele se dissolveria numa seqüência de vivências que se desenvolve “no tempo”, o que o remete ao estágio seguinte de derivação, o da intratemporalidade; e por outro lado, o que é mais grave, o “preconceito ontológico” que guia a caracterização do encadeamento em questão localiza-o, sem reserva, “em cada agora”, na região ontológica do “ser-à-mão” e colocando-o desse modo sob a dominação do conceito vulgar do tempo que puxa para baixo a dialética descendente da temporalidade. É impossível, proclama Heidegger, conduzir sobre essa base deficiente “uma análise ontológica autêntica da ex-tensão do *Dasein* entre nascimento e morte” (*op. cit.*, p. 374). Tem-se, então, a tese segundo a qual somente o pensamento do ser-para-a-morte é suscetível de dar um suporte ontológico à idéia de intervalo (que Dilthey nunca considerou), sob a condição complementar que o nascimento seja, por sua vez, interpretado como o outro “fim”, simétrico do fim por excelência; pode-se então dizer que o *Dasein* existe “nativamente” como se diz que existe “mortalmente”. Ora, o que é o intervalo, senão a preocupação? “Enquanto preocupação, o *Dasein* é o entremeio” (*op. cit.*, p. 374).

Em nenhum lugar, talvez, se faz sentir com mais veemência a ausência de uma reflexão sobre a natureza humana que permita designar a natalidade como condição de já estar lá, e não apenas como acontecimento do nascimento, falsamente simétrico àquele, ainda não decorrido, da morte.

Não obstante esses limites iniciais, a noção de extensão, ou melhor dizendo, de alongamento, é rica em harmônicos suscetíveis de alimentar o debate com o historiador. Três noções são propostas: a de motilidade, que expressa a mutabilidade qualitativa e dinâmica da existência; a de permanência, que dá um toque temporal à idéia da manutenção do si (uma análise anterior havia reconhecido nela a determinação do “quem” do *Dasein*); enfim, a de “proveniência”, que reinterpreta de maneira existencial o antiquíssimo termo *Geschehen*, enfatizando o aspecto de operação temporalizada inerente à idéia de extensão. Assim, encontra-se ocupado o lugar deixado vazio, no plano ontológico, pelo conceito diltheyano de conexão da vida. “A questão do ‘encadeamento’ do *Dasein* é o problema ontológico de seu provir. A liberação da estrutura de proveniência e de suas condições temporal-existencial de possibilidade significa a obtenção de uma compreensão ontológica da historialidade” (*op. cit.*, p. 375).

levar, do ponto de vista do seu ser-todo autêntico, à pré-aquisição da análise existencial? Sem dúvida, é possível que o questionamento anterior relativo à totalidade do *Dasein* possua sua verdadeira univocidade ontológica; e não é menos possível, por outro lado, que a própria questão tenha encontrado, no que concerne ao ser-para-o-fim, a resposta que ela reclamava. Só que, entretanto, a morte é apenas o fim do *Dasein*, ou, para dizer formalmente, ela é apenas um dos dois fins que circunscrevem a totalidade do *Dasein*” (*Ser e Tempo*, *op. cit.*, pp. 372-373).

Ao mesmo tempo responde a Dilthey, “[...] está decidido o lugar ocupado pelo problema da história” (*op. cit.*, p. 375). É notável que Heidegger não se confronte, de modo nenhum, com o ofício do historiador, mas com o que ele chama de “modo científico-teórico do problema da ‘história’ ” (*ibid.*). Trata-se, essencialmente, de tentativas ligadas à tradição neokantiana de pensar a história, seja a partir do lugar que seu método lhe confere na arquitetura dos saberes, à maneira de Simmel e de Rickert, nominalmente designados (*ibid.*), seja diretamente a partir de seu objeto, o fato histórico. O que Heidegger considera como o fenômeno fundamental da história, a saber, a historicidade da existência, encontra-se irremediavelmente evacuado pelos defensores de um neokantismo dominante: “Como a história, pergunta Heidegger, pode se tornar objeto possível de história?” A resposta a essa pergunta somente pode ser depreendida “a partir do modo de ser do historial e de seu enraizamento na temporalidade” (*ibid.*). Heidegger pouco avança na direção que adotaremos mais adiante. A noção de derivação, tomada no sentido de grau descendente de autenticidade, suscita apenas um recurso do menos autêntico para o mais autêntico. Quanto à possibilitação do saber histórico, limita-se a afirmar que a história-ciência se move entre as modalidades objetivadas do modo de ser do “histórico”. É possível, assim, ler às avessas uma cadeia de relações de dependência: o objeto da história — o histórico — a historicidade — seu enraizamento na temporalidade. É essencialmente esse processo regressivo que Heidegger opõe a qualquer tentativa de pensar a objetividade do fato histórico no âmbito de uma teoria do conhecimento.

Para começar esse movimento de retorno do inautêntico ao autêntico, Heidegger não hesita em partir das pesquisas desenvolvidas sob o signo “dos conceitos vulgares da história” (*op. cit.*, p. 376). O importante, depois desse ponto de partida, é “a exposição do problema ontológico da historialidade” (*ibid.*). Esta não pode ser nada mais além do “desvendamento do que já se encontra velado na temporalização da temporalidade” (*ibid.*). Heidegger repete: “A interpretação existencial da história como ciência visa unicamente à atribuição de sua proveniência ontológica a partir da historialidade do *Dasein*” (*ibid.*). Melhor dizendo: “Este sendo não é ‘temporal’ porque ‘está na história’, mas, pelo contrário, [...] só existe e só pode existir historialmente, porque é temporal no fundo de seu ser” (*ibid.*).

Deve-se, contudo, confessar que não nos aproximamos verdadeiramente do que é chamado, na presente obra, de o trabalho da história e que Heidegger atribui ao “*Dasein* factício” (*ibid.*); a consideração da operação historiográfica é remetida ao estágio seguinte da operação de derivação, a intratemporalidade. De fato, como fazer história sem calendário nem relógio⁴⁷? Isso é concordar que o destino da história efetiva não se decide no nível da historicidade, mas no da intratemporalidade. No da historicidade, a discussão só atinge a reflexão de segundo grau sobre a epistemologia tal como a atribuímos, no capítulo precedente, a uma filosofia crítica da história. A antecipação

47 Visa-se com isso o que chamo em *Tempo e narrativa III* o terceiro-tempo histórico, tempo do rastro, das gerações e dos grandes conectores entre tempo cósmico e tempo fenomenológico.

forçada do estágio seguinte de derivação dos modos de temporalização suscita uma observação embaraçada: “Mas, na medida em que o tempo como intratemporalidade ‘provém’ também da temporalidade do *Dasein*, historialidade e intratemporalidade manifestam igualmente uma co-originariedade. Por conseguinte, a explicação vulgar do caráter temporal da história preserva seu direito nos limites que são os seus” (*op. cit.*, p. 377). Certa competição trava-se, assim, entre derivação — que é chamada, algumas linhas acima, de “dedução” (entre aspas) — e co-originariedade⁴⁸.

2. Historicidade e historiografia

Gostaria de retomar, graças a esse momento de suspensão e de hesitação, a tentativa de diálogo crítico entre a filosofia e a história começada no final da primeira seção deste capítulo e interrompida no tema da escrita da história como sepultura. É para o campo de trabalho do historiador que eu gostaria de atrair o filósofo. É o que o próprio Heidegger propõe ao abrir a discussão sobre o estatuto da história-ciência, mediante uma reflexão sobre os sentidos ambíguos da palavra “história”, onde não figuram ainda as determinações propriamente historiográficas do conceito (§ 73). Ele enumera e percorre quatro acepções correntes do termo: o passado como indisponível; o passado como ainda atuante; a história como soma das coisas transmitidas; a autoridade da tradição. Sob esses quatro aspectos, reencontra-se, segundo ele, o *Geschehen*, o “provir”, ainda que mascarado sob as aparências do acontecimento emergente e transmitido. Diz-se algo, aqui, que concerne ao historiador num sentido eminentemente construtivo: o tendo-sido prevalece sobre o simplesmente decorrido, caracterizado por sua subtração a nossas apreensões na perspectiva do passado. Várias vezes abordamos essa dialética do “ter-sido” e do “não ser mais”, e enfatizamos sua ancoragem na linguagem comum e na experiência mnemônica, antes de sua elaboração pela historiografia considerada em sua fase representativa. Heidegger lança sobre essa dialética um olhar penetrante ao fazer uma reflexão crítica sobre a noção de vestígio, ruína, antiguidades, objetos de museu. Usando sua categorização dos sendo, distribuídos entre os existenciários (tais como preocupação, angústia, ipseidade...) e os sendo “à-mão” ou “ao-alcance-da-mão” (digamos, as coisas dadas e manejáveis), ele observa que aquilo que reunimos sob a idéia de rastro não teria nenhuma marca do passado se não pudessemos relacionar esses indícios a um ambiente que, desaparecido, leva consigo, todavia, seu ter-sido. Se se pode dizer que certas coisas provêm do passado, é porque

48 Jean Greisch enfatiza a esse respeito “a mistura de modéstia e de pretensão contida nessa determinação da tarefa”. E ele acrescenta: “É suficiente para fazer justiça a essas disciplinas [as ciências do homem], ou não é preciso considerar a possibilidade de uma determinação mais positiva da relação entre a ontologia da historialidade e uma epistemologia das ciências históricas?” (*Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, pp. 357-358.) É a proposição que desenvolvo nas páginas seguintes, na linha de minhas observações de *Tempo e narrativa III*, nas quais eu falava de um “enriquecimento” do originário pelo derivado, ou de uma “derivação inovadora” de um ao outro (*op. cit.*, pp. 108-109).

o *Dasein* traz consigo os rastros de sua proveniência sob a forma da dívida e da herança: “Inequivocamente, o *Dasein* nunca pode ser passado, não porque seja imperecível, mas porque nunca pode, essencialmente, estar-à-mão, mas, se ele é, ele existe” (*op. cit.*, p. 380). Um diálogo com o historiador pode ser travado neste ponto: a contribuição do filósofo reside, aqui, na crítica dirigida a um tratamento do passado em termos de instrumento, de utensílio. O limite dessa crítica resulta da ruptura instituída entre os modos de ser do existente e da coisa dada e manejável, ruptura que a operação historiográfica repete na base do ato mnemônico. Contudo, conduzimos a epistemologia da operação historiográfica até o enigma da representância do passado tendo-sido, através da ausência do passado decorrido. Por trás do enigma da representância, delineia-se o da representação icônica do passado no ato de memória. Ora, Heidegger não deu lugar à memória nem a seu florão, o ato de reconhecimento, ao qual Bergson soube conceder toda a atenção que ele merece, como será amplamente mostrado no capítulo seguinte. Mas pode-se sugerir que a dialética de presença e de ausência, formulada desde a problemática grega da *eikôn*, seja confrontada com a análise heideggeriana do vestígio. Heidegger não remeteu muito depressa o caráter de ausência do passado acabado à indisponibilidade do manipulável? Com isso, não eludiu todas as dificuldades ligadas à representação do que não é mais, mas que foi uma vez? Em vez disso, Heidegger oferece, é bem verdade, a idéia forte da subordinação de todo o histórico intramundano ao histórico primordial que somos enquanto seres de preocupação. Ele chega mesmo a esboçar, em torno da “historialidade” do *Dasein*, “historialidade” primeira, uma “historialidade” segunda, a “da história do mundo”: “o instrumento e a obra, livros, por exemplo, têm seus destinos”, monumentos e instituições têm sua história. Mas a natureza também é historial. Decerto, não exatamente quando falamos de “história natural”, mas ela é, sim, historial como paisagem, como domínio de instalação e de exploração, como campo de batalha ou como lugar de culto. Este sendo intramundano é como tal historial, e sua história não representa um quadro “exterior” que acompanharia pura e simplesmente a história “interior” da “alma”. Chamamos esse sendo de “mundo-historial” (*op. cit.*, pp. 388-389).

Mas a disjunção dos modos de ser — o do existenciário, de um lado, e o do manejável, do outro — impede de levar o movimento da derivação até o ponto em que seria reconhecida a total validade do fenômeno do rastro. A problemática da representância, no plano histórico, e já a da representação icônica no plano mnemônico, parecem-me suscetíveis de sobrepor essa descontinuidade ontológica. A noção de vestígio, ampliada à do rastro, poderia então dar azo a uma discussão que levaria em conta a dimensão veritativa do ato mnemônico e do ato historiográfico. Por falta dessa confrontação, Heidegger só compensa a reinserção obstinada da dependência da historicidade acerca da temporalidade fundamental⁴⁹ pela evocação de traços resultantes da

49 “Por isso, a interpretação da historialidade do *Dasein* revela ser no fundo apenas uma elaboração mais concreta da temporalidade” (*Ser e Tempo*, *op. cit.*, p. 382). E mais adiante: “O ser autêntico para a morte, isto é, a finitude da temporalidade, é o fundamento retirado da historialidade do *Dasein*” (*ibid.*, p. 386).

dependência do ser histórico em relação ao mundo, na linha das noções já analisadas de herança e de transmissão, completadas pela do ser em comum. Fala-se, assim, de destino e de sorte, graças a uma certa assonância entre as palavras alemãs *Geschichte*, *Schicksal* (destino), *Geschick* (sorte). Sob esse aspecto, podemos nos inquietar com as sobrecargas heróicas que a preocupação do concreto impõe a esse respeito⁵⁰.

Prefiro dar continuidade à minha busca de pontos de partida para um debate construtivo no texto de Heidegger.

Retenho dois termos condutores: o de sequência das gerações, emprestado de Dilthey, e o de repetição, herdado de Kierkegaard. Ambos são suscetíveis de fazer o papel de conectores entre a ontologia do ser histórico e a epistemologia da operação historiográfica.

O conceito de geração é, certamente, dos mais apropriados a atribuir uma densidade concreta ao conceito mais geral de transmissão, e até mesmo de herança. Mas, também aqui, falta o toque humano que o conceito de natalidade poderia ter afiançado. E sobre essa base poderia ser erigida toda a simbólica da filiação e todo o aparelho jurídico ligado à idéia de genealogia, pelo qual o vivente propriamente dito é instituído: “É preciso lembrar-se, diz logo de saída Pierre Legendre⁵¹, que as instituições são um fenômeno da vida” (*L’Inestimable Objet de la transmission*, p. 9). Para isso é preciso lembrar que a humanidade deve ser definida como o vivente falante, o que faz da genealogia uma estrutura irredutível às funções de reprodução. Dilthey não teria refutado, na linha de seu conceito de “conexão da vida”, a afirmação de que “a vida não vive e que é uma tarefa humana instituir o vivo”: “fabricar o vínculo institucional é tarefa da genealogia, que sustenta o fio da vida” (*ibid.*, p. 10). O sociólogo, o jurista e o psicanalista não são os únicos interessados no “estudo do princípio genealógico do Ocidente”, o historiador também se interessa por ele, na medida em que afirma, com Bernard Lepetit, que o referente da história é a constituição do vínculo social considerado em todas as suas dimensões, no ponto de junção das práticas e das representações. A história também é uma ciência do vivente falante; a normatividade jurídica que ordena o campo genealógico não é apenas um de seus objetos, e nem mesmo um objeto “novo”, mas é uma pressuposição ligada à posição de seu objeto e, nesse sentido, uma pressuposição existencial: a história encontra apenas viventes falantes em curso de instituição. A genealogia é a instituição que faz com que a vida seja humana. Nesse sentido, ela é um componente da representância, constitutiva da intencionalidade historiadora.

O tema da repetição, cuja origem kierkegaardiana acabamos de lembrar, é, por sua vez, de grande fecundidade quanto à fundação ontológica da totalidade da empreitada historiográfica: “a resolução que retorna a si mesma, que se entrega, torna-se então a repetição de uma possibilidade transmitida de existência” (*Ser e Tempo*, p. 385). Ainda aqui, a ênfase dada por Heidegger dirige-se à remissão a uma fundação mais

50 *Tempo e narrativa*, t. III, *op. cit.*, p. 116 e seg. J. Greisch, *Ontologie et Temporalité*, *op. cit.*, pp. 369-374.

51 Pierre Legendre, *L’Inestimable Objet de la transmission. Essai sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985.

profunda: “a repetição autêntica de uma possibilidade de existência passada, o fato de que o *Dasein* escolhe seus heróis, fundamenta-se existencialmente na resolução antecipadora; pois é nela, apenas, que faz a escolha que liberta para o prosseguimento do combate e para a fidelidade ao repetível” (*ibid.*). Pode-se considerar que o pensamento esboçado abre um campo mais vasto do que “a escolha de seus próprios heróis”, surpreendente observação cuja inquietante “sorte” na época da realização “histórica” da filosofia da “cátedra” é conhecida. Para nós, é infinitamente mais promissora a afirmação segundo a qual repetir não é nem reefetuar imediatamente, nem reelaborar: é “realizar de novo”. Trata-se aqui de um chamado, de uma réplica, de uma resposta, e até mesmo de uma revogação das heranças. A potência criadora da repetição permanece inteira nesse poder de reabrir o passado sobre o futuro.

Assim compreendida, a repetição pode ser considerada uma refundação ontológica do gesto historiográfico, retomado na linha de sua intencionalidade mais fundamental. Mais ainda: a repetição permite completar e enriquecer a meditação proposta anteriormente, sob o título da morte na história. Esta nos levou até o gesto de sepultura pelo qual o historiador, dando espaço aos mortos, cria espaço para os vivos. Uma meditação sobre a repetição autoriza um passo a mais, graças à idéia de que os mortos de outrora foram vivos, e que a história, de certa maneira, aproxima-se do seu ter-sido-vivo. Os mortos de hoje são os vivos de ontem, que agem e sofrem.

Como o historiador pode dar esse passo suplementar, além do sepultamento, ele que é o homem da retrospectão?

Pode-se tentar dar uma resposta sob um duplo patrocínio, o de Michelet e o de Collingwood.

Jules Michelet continuará a ser o historiador visionário que, tendo entendido a França, quis lhe dar uma história; mas a história da França é a de um ser ativo e vivo. “Antes de mim, proclama ele, ninguém a tinha abarcado com o olhar na unidade viva dos acontecimentos naturais e geográficos que a constituíram. Fui o primeiro a vê-la como uma alma e como uma pessoa. [...] Para encontrar a vida histórica, seria preciso segui-la pacientemente em todos os seus caminhos, em todas as suas formas, em todos os seus elementos. Mas seria preciso também uma paixão ainda maior, refazer, restabelecer o jogo de todos eles, a ação recíproca dessas forças vivas, num poderoso movimento que se tornaria a própria vida.” Surge então o tema da ressurreição: “Mais complicado ainda e mais assustador era meu problema histórico como ressurreição da vida integral, não em suas superfícies, mas em seus organismos internos e profundos. Nenhum sábio teria pensado nisso. Felizmente, eu não o era” (prefácio de 1869 de *Histoire de France*).

Meio século mais tarde, Collingwood repetiu Michelet com um tema mais sóbrio, o da “reefetação” (*reenactment*) do passado no presente⁵². Segundo esse conceito, a

52 Collingwood, *The Idea of History*, obra póstuma publicada por T. M. Knox em 1946 (Clarendon Press, Oxford University Press, 1956), com base nas conferências escritas em Oxford em 1936, após a nomeação de Collingwood para a cátedra de filosofia e metafísica, e parcialmente revistas pelo autor até 1940.

operação historiográfica aparece como des-distanciamento — identificação com aquilo que outrora foi. Mas ao preço da extração fora do acontecimento físico, de sua face “interior” que se pode chamar pensamento. Ao fim de uma reconstrução que mobiliza a imaginação histórica, o pensamento do historiador pode ser considerado uma maneira de re-pensar o que uma vez foi pensado. Num certo sentido, Collingwood prenuncia Heidegger: “O passado, num processo natural, é um passado ultrapassado e morto” (*The Idea of History*, p. 225). Ora, na natureza, os instantes morrem e são substituídos por outros. Em compensação, o mesmo acontecimento historicamente conhecido “surge no presente” (*ibid.*). Sua sobrevivência é o próprio ato de sua reafirmação em pensamento. Falta a essa concepção identitária, evidentemente, o momento de alteridade que a idéia de “repetição” inclui; mais radicalmente, ela se baseia na dissociação do ponto de vista do acontecimento entre sua ocorrência e sua significação. Ora, é esse próprio co-pertencimento que a “repetição” recolhe.

Pode-se fazer justiça à concepção lírica da “ressurreição” e à concepção “idealista” da “reafirmação”, colocando sob o signo da idéia de repetição a “recordação” do horizonte de expectativa dos homens de outrora. A esse respeito, o caráter retrospectivo da história não poderia constituir para ela um aprisionamento na determinação. Seria o caso se fôssemos presos à opinião segundo a qual o passado não pode mais ser mudado e, por essa razão, parece determinado. De acordo com essa opinião, só o futuro pode ser tido como incerto, aberto e, nesse sentido, indeterminado. De fato, se os fatos são indelévels, se não podemos mais desfazer o que foi feito, nem fazer com que aquilo que aconteceu não tenha ocorrido, em compensação, o sentido do que aconteceu não é determinado de uma vez por todas; além de os acontecimentos do passado poderem ser contados e interpretados de outra forma, a carga moral vinculada à relação de dívida para com o passado pode se tornar mais pesada ou mais leve. Falaremos mais sobre isso no Epílogo dedicado ao perdão. Entretanto, podemos, desde agora, progredir bastante nessa direção, graças a uma ampliação e a um aprofundamento da noção de dívida muito além da noção de culpabilidade, como propõe Heidegger: à idéia de dívida pertence o caráter de “carga”, de “peso”, de fardo; onde se reencontra o tema da herança e da transmissão, despojado da idéia de falta moral. Certamente, a idéia de dívida não é um simples corolário da idéia de rastro: o rastro exige ser seguido; é uma mera remissão ao passado do passado; ele significa, não obriga. Enquanto obriga, a dívida tampouco se esgota na idéia de fardo: ela religa o ser afetado pelo passado ao poder-ser voltado para o futuro. No vocabulário de Kosselleck, ela liga o espaço de experiência ao horizonte de expectativa.

É nessa base que se pode falar de uma repercussão do futuro sobre o passado, no próprio cerne do ponto de vista retrospectivo da história. É dado ao historiador poder voltar, na imaginação, a um momento qualquer do passado como tendo sido presente e, portanto, como tendo sido vivido pelas pessoas de outrora, na condição de presente de seus passados e de presente de seus futuros, para retomar, mais uma vez, as fórmulas de Santo Agostinho. Os homens do passado foram, como nós, sujeitos de iniciativa, de retrospecto e de prospecção. As conseqüências epistemológicas dessa

consideração são notáveis. Saber que os homens do passado formularam expectativas, previsões, desejos, temores e projetos é fraturar o determinismo histórico, reintroduzindo, retrospectivamente, a contingência na história.

Retomamos um tema recorrente em Raymond Aron em sua *Introdução à filosofia da história* (1937), ou seja, sua luta contra a “ilusão retrospectiva de fatalidade” (p. 187). Ele introduz esse tema em conexão com o recurso do historiador a construções irreais, pelo qual aderiria ao conceito weberiano da “imputação causal singular”. Mas ele ampliava o mesmo tema por uma reflexão sobre o vínculo entre contingência e necessidade na causalidade histórica: “entendemos aqui que a contingência é, simultaneamente, a possibilidade de conceber o acontecimento diferente, e a impossibilidade de deduzir o acontecimento do conjunto da situação anterior” (*Introdução...*, p. 223). É essa consideração geral sobre a causalidade histórica que predispõe a vincular a reação contra a ilusão retrospectiva de fatalidade a uma concepção global da história, definida como “esforço de ressurreição, mais precisamente para se reportar ao momento da ação, para tornar-se o contemporâneo do ator” (*op. cit.*, p. 234).

A história dos historiadores não está, portanto, condenada à historicidade inautêntica que Heidegger declara “cega às possibilidades” (*Ser e Tempo*, p. 391), como o seria uma historiografia fechada numa atitude museográfica. A historiografia também compreende o passado como “retorno” de possibilidades escondidas.

A idéia de “repetição”, compreendida segundo a palavra de Heidegger como a “força” do possível (*op. cit.*, p. 395), seria, então, a mais apropriada para exprimir a convergência no limite entre o discurso sobre a historicidade e o discurso da história. Com essa idéia, gostaria de concluir esta seção, atribuindo-lhe o alcance suplementar que lhe confere o que Heidegger chama de a travessia da “história da transmissão”, a saber, a espessura dos processos interpretativos interpolados entre a representação presente e o tendo-sido do passado “repetido”⁵³. No tema da repetição, recruzam-se a segunda e a terceira parte da presente obra.

53 J. Greisch (*Ontologie et Temporalité*, *op. cit.*, p. 374) relaciona, oportunamente, o que Heidegger denomina aqui “história da transmissão” com o que Gadamer chama de “história da ação” (*Wirkungsgeschichte*): “É um fato, comenta Gadamer, que não se liga apenas ao fenômeno histórico ou à obra transmitida, mas também, numa temática segunda, à sua ação na história que, afinal de contas, comporta também a história da pesquisa” (*Vérité et Méthode*, *op. cit.*, p. 322). Esse parágrafo importante de *Vérité et Méthode* não deve ser separado do que o precede, e que trata da significação hermenêutica “da distância histórica” (*ibid.*, p. 312 e seg.): esta não deve ser compreendida como um espaço vazio, uma separação, mas como um espaço produtivo de compreensão, como um entremeio que o círculo hermenêutico fecha, círculo formado, conjuntamente, pela interpretação e sua contraparte. A distância temporal assim compreendida é a condição da “história da ação”.

III. Ser-“no”-tempo

1. No caminho do inautêntico

Em *Ser e Tempo* (segunda parte, capítulo 6), o termo “intratemporalidade” designa a terceira modalidade de temporalização. Na verdade, é nesse nível que se determina a história dos historiadores tal como ela é factualmente operada. De fato, é “no” tempo que os acontecimentos ocorrem. O “ser-no” foi reconhecido em toda sua legitimidade ontológica desde a primeira parte da obra. O “ser-no-tempo” é a maneira temporal de ser-no-mundo. Desse modo, a preocupação, essa estrutura fundamental do ser que somos, dá-se como inquietação. Ser-no significa então ser-junto — junto das coisas do mundo. A maneira de “contar com o tempo”, que resume todas as nossas relações com o tempo nesse nível, exprime, fundamentalmente, a maneira temporal de ser-no-mundo. E é por um efeito de nivelamento que o ser-no-tempo é puxado para o lado do conceito vulgar do tempo como seqüência de instantes discretos oferecidos ao cálculo numérico. Por conseguinte, é importante ficar atento aos traços positivos dessa relação com o tempo que depende ainda da ontologia do ser histórico. A esse respeito, a linguagem comum é um bom guia; expressa nossas múltiplas maneiras de contar com o tempo: ter tempo, ganhar tempo, dar tempo etc.⁵⁴. A tarefa do hermeneuta é, aqui, segundo Heidegger, liberar as implicações existenciárias tácitas dessas expressões. Elas se deixam reagrupar em torno da preocupação que nos coloca na dependência das coisas “junto” das quais vivemos no presente vivo. Assim, a preocupação leva para o centro da análise a referência ao presente, da mesma maneira que o ser-para-a-morte impõe a referência ao futuro, e a historicidade, a referência ao passado. Nesse ponto, as análises de Santo Agostinho e de Husserl, organizando o tempo em torno da instância do presente, são pertinentes. A preocupação ratifica essa prioridade. O discurso da preocupação é, em primeiro lugar, um discurso centrado no presente vivo. No cerne do dispositivo da linguagem, preside o “agora que...” a partir do qual todos os acontecimentos se deixam datar. É preciso, ainda, liberar a databilidade da determinação de data numa cronologia que determina a operação de “contar com o tempo” por um “cálculo” de intervalos medidos. Por sua vez, a databilidade, como capacidade do tempo de ser contado, evoca o estiramento do tempo, figura concreta do que foi chamado, acima, de extensão. Acrescenta-se, enfim, um traço que marca a parte do ser em comum nas maneiras de contar com o tempo: é a publicidade, caráter público da databilidade e do estiramento. O cálculo do tempo astronômico e do tempo calendário enxerta-se nessas escansões do tempo da preocupação. Antes da quantificação, há essas medidas ritmadas do dia e da noite, do repouso e do sono, do trabalho e da festa. A respeito disso, pode-se falar de um “tempo preocupado” (*Ser e Tempo*, p. 414).

54 Em *Si mesmo como um outro*, op. cit., enfatizo a riqueza de sentido da metáfora da “conta”, que encontramos em várias línguas, como base da idéia de imputabilidade (*accountability* em inglês, *Rechnungsfähigkeit* em alemão).

Último toque da análise existencial: um tempo pode ser considerado oportuno, outro, inoportuno; tempo para fazer ou não fazer⁵⁵. A “significatividade” seria a expressão recapitulativa mais apropriada dessa cadeia de determinações do ser no tempo. Contudo, esta não deixa de gravitar em torno do agora: dizer “agora” (*op. cit.*, p. 416) resume, ainda que tacitamente, o discurso da preocupação.

A força dessa análise é não se deixar fechar em oposições de escola, tais quais o subjetivo e o objetivo. Afirma-se que o tempo do mundo é “mais objetivo que todo objeto possível” e “mais subjetivo que todo sujeito possível” (*op. cit.*, p. 419).

2. O ser-no-tempo e a dialética da memória e da história⁵⁶

Fala-se apenas uma vez da história, nas linhas introdutórias do capítulo sobre a intratemporalidade de *Ser e Tempo*. Para Heidegger, o que importa é a vulnerabilidade desse modo temporal ao efeito de nivelamento exercido sobre ele pelo conceito vulgar do tempo. Em consequência, todo o esforço se concentra na preservação dos vínculos desse modo temporal com a historicidade e, além dessa, com a temporalidade fundamental do ser-para-a-morte. Proponho-me, contudo, a continuar, ainda nesse nível, o diálogo entre o filósofo e o historiador. Num sentido, de fato, o que autoriza Heidegger a falar, desde o início, da “incompletude da análise temporal precedente do *Dasein*” (*op. cit.*, p. 404) é a preocupação de restituir, claramente, seu direito à “explicitação ‘ontico-temporal’ factícia da história” (*ibid.*). O adjetivo “factício”, para o qual prefiro a tradução francesa “factual”, visa, aqui, explicitamente, a prática efetiva da história,

55 J. Greisch evoca os versos do *Qohélet* bíblico: “Há um momento para tudo e um tempo para todo propósito debaixo do céu. Tempo de nascer, e tempo de morrer; tempo de plantar, e tempo para arrancar a planta...” (Eclesiastes 3,1-8). Greisch abre sobre esse assunto uma discussão (*Ontologie et Temporalité*, *op. cit.*, pp. 394-402) que não pode deixar o historiador indiferente: a expressão de tempo comum ou tempo público abre uma escolha entre duas interpretações, a primeira enfatizando a alteridade do outro, como em Levinas em *Le Temps et l'Autre* e, a segunda, sobre o vínculo com a exterioridade espacial, por ocasião dos “lugares” que denominamos ao mesmo tempo que as datas? É preciso escolher entre essas duas leituras? O que dissemos mais acima, de acordo com E. Casey, sobre a vertente “mundana” da lembrança (primeira parte, capítulo 1) defende o segundo sentido; o que dissemos, por outro lado, sobre a atribuição tripla da memória, a si mesmo, aos próximos e aos distantes (primeira parte, capítulo 3), defende o primeiro sentido, em prol de uma redistribuição do tempo no leque completo das instâncias de atribuição: o próprio, os próximos, os distantes.

56 François Dosse teve a feliz idéia de terminar a grande investigação de sua obra *L'Histoire*, *op. cit.*, com o diálogo entre a história e a memória (“Une histoire sociale de la mémoire”, pp. 169-193). O sexto percurso proposto pelo autor tem seu ponto de partida no “romance nacional” (p. 169 e seg.), atinge o ápice com Bergson e “a distinção entre duas memórias”, penetra com Halbwachs na era da “dissociação história/memória”, para desembocar nas formas variadas de problematização mútua das duas grandes instâncias de retrospectiva. A última palavra é então pronunciada pela instância do futuro: do horizonte de expectativa procede o convite para “revisitar as zonas de sombra”, para substituir a “repetição fastidiosa” pela “criatividade”, enfim, para recolocar, com Koselleck, memória e história sob a égide do “futuro do passado”.

na medida em que, como as ciências da natureza, ela faz intervir o “fator tempo”. Aqui, questiona-se, exatamente, a profissão do historiador. Uma nova reflexão sobre essa profissão mereceria ser empreendida sob a égide da análise existencialista dessa qualidade temporal retomada no momento de hesitação, no qual o ato de “contar com o tempo” ainda não foi incluído no “cálculo”.

A referência de base à preocupação pode servir de ponto de partida para esse último colóquio com o historiador. De acordo com a orientação geral da historiografia que privilegiamos, o referente último do discurso da história é a ação social em sua capacidade de produzir vínculo social e identidades. São assim levados ao primeiro plano agentes capazes de iniciativa, de orientação, em situações de incerteza, em réplica a restrições, normas, instituições. A atenção dada aos fenômenos de escala reforçou esse primado conferido ao agir em comum, no duplo plano dos comportamentos e das representações. É-nos, assim, permitido acrescentar à observação anterior, que diz respeito, sucessivamente, à morte na história e à historicidade na história, a referência a humanos preocupados com o seu agir em comum. O historiador não tem apenas como contraponto mortos, para os quais ele constrói um túmulo escriturário; ele não se dedica apenas a ressuscitar viventes de outrora, que não existem mais, mas que existiram; ele se dedica a re-apresentar ações e paixões. Quanto a mim, associo, explicitamente, a tese favorável à idéia de que o referente último da representação historiadora é o vivente antigo, atrás do ausente de hoje na história, à mudança de paradigma que, na “guinada crítica” dos *Annales* dos anos 80, promoveu o que se pôde chamar de “paradoxo do ator”⁵⁷. A história visa não apenas ao vivente de outrora, na retaguarda do morto de hoje, mas ao ator da história decorrida, desde que se decida “levar a sério os próprios atores”. A esse respeito, as noções de competência e de ajuste expressam bem o equivalente historiográfico da preocupação heideggeriana.

Essa consideração geral me servirá de exórdio para uma penúltima releitura do movimento de conjunto da presente obra, não mais apenas no ponto em que se cruzaram a idéia de representância e a de repetição no final da seção precedente, mas, de modo mais amplo, no ponto de sutura entre uma fenomenologia da memória e uma epistemologia da história. Em Heidegger, não encontramos palavra alguma sobre a memória, mas, sim, alguns traços penetrantes sobre o esquecimento⁵⁸, ao qual faremos justiça no próximo capítulo. Ora, as perplexidades mais tenazes, concernentes ao tra-

57 Cf. Christian Delacroix, “La falaise et le rivage. Histoire du ‘tournant critique’”, in *Espaces Temps, Les Cahiers*, n° 59-60-61, 1995, pp. 59-61, 86-111. Sob o signo da G.C. (guinada crítica), o autor refaz o percurso que fizemos nos primeiros parágrafos do capítulo “Explicação/compreensão”. Seu caminho passa por muitos autores, com os quais eu também cruzei: Bernard Lepetit, os historiadores da *microstoria*, a sociologia das cidades de Boltanski-Thévenot, etc. O número dos *Annales* de novembro-dezembro de 1990 sobre as “mobilidades” já confirmava essa exaltação do paradigma da ação e do ator, reivindicando que se “levassem a sério as representações e as legitimações teóricas e práticas que os atores constroem” (*op. cit.*, p. 1273 ; citado por C. Delacroix, *art. cit.*, p. 103).

58 Cf. *Ser e Tempo*, *op. cit.*, pp. 44, 219, 292, 339, 341, 342, 345, 347, 354, 369, 391, 407, 409, 410, 424, 425 (*Index zu Heideggers Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1961). No próximo capítulo retomarei algumas das observações mais importantes de *Ser e Tempo* sobre o esquecimento.

tamento “factício” do tempo pelo historiador, dizem respeito à articulação do saber histórico sobre o trabalho de memória no presente da história⁵⁹. Gostaria de mostrar que, na atitude por princípio retrospectiva comum à memória e à história, a prioridade entre essas duas perspectivas do passado é indecível. A ontologia do ser histórico que abraça a condição temporal em sua tripartição — passado, presente, futuro — está habilitada a legitimar esse caráter indecível, sob a condição da abstração do presente e do futuro. Proponho proceder a uma repetição dessa situação de indecibilidade, com o objetivo de autenticá-la como legítima e justificada nos limites em que ela é reconhecida.

Estabelecerei um paralelo entre dois desenvolvimentos cruzados e concorrentes. De um lado, temos a pretensão de dissolver o campo da memória no da história graças ao desenvolvimento de uma história da memória, considerada como um de seus objetos privilegiados; do outro, temos a resistência da memória a tal absorção graças à sua capacidade de se historicizar sob uma diversidade de figuras culturais. Uma passagem no limite, inversa da precedente, designa-se sob a forma de uma revolta da memória coletiva contra o que surge como uma tentativa de dominação sobre seu culto da lembrança.

a) A memória, simples província da história?

Essa *diminutio capitis* é incentivada pelo desenvolvimento tardio de uma história da memória. De fato, nada impede de fazer surgir a memória entre os “novos” objetos da história, ao lado do corpo, da cozinha, da morte, do sexo, da festa e, por que não, das finadas mentalidades. A esse respeito, a obra de Le Goff *Mémoire et Histoire* é exemplar⁶⁰. A história da memória, diz ele, faz parte de uma “história da história” (prefácio da edição francesa), portanto, de um procedimento de cunho reflexivo. A história da memória é o primeiro dos capítulos dessa história redobrada e, nessa condição, a memória é ainda reconhecida como a “matéria-prima da história”, “o viveiro consultado pelos historiadores” (*Mémoire et Histoire*, p. 10). A disciplina histórica “vem, por sua vez, alimentar a memória, e entra no grande processo dialético da memória e do esquecimento vivido pelos indivíduos e pelas sociedades” (*op. cit.*, pp. 10-11). Mas o tom continua marcado pela desconfiança em relação a um elogio excessivo da memória: “Privilegiar demais a memória é imergir na onda indomável do tempo” (*op. cit.*, p. 11). O estatuto da memória, numa história da história, é inseparável de uma reflexão acerca do binômio passado/presente, que se inscreve numa rubrica distinta, na medida em que a oposição marcada por esse par não é neutra, mas subentende ou exprime um sistema de valorização, como nos pares: antigo/moderno, progresso/reação. O que é

59 Bernard Lepetit, “Le présent de l’histoire”, in *Les Formes de l’expérience*, *op. cit.*, p. 273. “É na transformação do valor do presente que encontramos a origem da mudança de situação do passado” (*ibid.*, p. 290).

60 O capítulo “Mémoire” é um dos dez artigos publicados sucessivamente na *Encyclopedie Einaudi*, Torino, Einaudi, 1986; ed. franc. parcial, Paris, Gallimard, 1988.

próprio da história da memória é a história de seus modos de transmissão. O procedimento do historiador aproxima-se, aqui, do de A. Leroy-Gourhan, em *Le Geste et la Parole*. Assim, nas divisões periódicas da história da memória, passa-se, sucessivamente, das sociedades sem escrita para o desenvolvimento da memória, indo da oralidade para a escrita, da Pré-história para a Antigüidade; em seguida, para o equilíbrio entre o oral e a escrita na época medieval; depois, ao progresso da memória escrita do século XVI até os nossos dias, para terminar com os “transtornos contemporâneos da memória”⁶¹.

É na esteira da história da memória que ganha corpo a tentação de despojar a memória de sua função matricial em relação à história. É o tipo de risco que Krzysztof Pomian assume, sem ceder a ele, em seu ensaio intitulado “Da história, parte da memória, à memória, objeto de história”⁶². O título parece anunciar um trajeto sem retorno. De fato, leva-se em consideração uma cultura determinada da memória: a que está relacionada ao passado da Europa cristã e, mais especificamente, católica. A história dessa figura é conduzida de seu apogeu a seu declínio, de acordo com um modo narrativo bastante conhecido. Contudo, não é a interpretação unívoca anunciada pelo título que prevalece no final do percurso, mas a confissão de uma relação mais dialética entre história e memória coletiva, sem que, todavia, sejam reconhecidos os traços da memória e do esquecimento que permanecem os menos sensíveis às variações resultantes de uma história dos investimentos culturais da memória.

Desde o início do artigo, a memória é rapidamente caracterizada como memória relativa a acontecimentos. Nada aparece aqui das sutilezas da relação entre a ausência do passado e sua representação no presente, nem das dificuldades ligadas à ambição veritativa da memória em seu estado declarativo. Essa última aparece, desde o início, presa nas redes de uma autoridade transcendente, em que os problemas de credibilidade são considerados como já resolvidos. Nesse estágio inicial, a memória coletiva “continua imbricada no conjunto das representações que tratam do além” (“De l’histoire...”, p. 73). A idéia de uma “identificação do passado antigo com o além” (*ibid.*) desempenha, dessa forma, o papel de arquétipo do estágio agora ultrapassado. Nesse estágio, o religioso mantém cativas as reservas de problematização do testemunho. As representações, freqüentemente encenadas pela liturgia e que deportam o imaginário para um além, já preencheram vazios da relação fiduciária na qual se estabelece o testemunho. É por isso que a história da relação da história com a memória só poderá ser, doravante, a de uma autonomização da história em relação à memória, a de uma “fissura [...] entre o passado e o além e, paralelamente, entre a memória coletiva e a crença religiosa” (art. cit., p. 75). Em benefício dessa autonomização são prodigalizados os episódios maiores da comunicação ligados à irrupção da escrita e,

61 Le Goff baliza a transição da “memória em fichas”, para falar como Leroy-Gourhan, para a “mecanografia” e para a “memória eletrônica” (*Histoire et Mémoire, op. cit.*, pp. 164-165). Assim, constituem-se gigantescos arquivos bibliográficos, em relação aos quais Yerushalmi e Nora assinalarão, um pouco mais adiante, suas preocupações.

62 Krzysztof Pomian, *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1998, pp. 63-110.

de modo ainda mais dramático, da imprensa, e, depois, da difusão mercantil das obras impressas. Os momentos marcantes dessa passagem da história durante o século XX são bastante conhecidos: fase dos *Annales*, papel crescente de uma cronologia que não deve mais nada à rememoração, introdução no discurso de novas exigências retóricas, adoção de uma narrativa contínua, apelo à invisibilidade de motivações suscetíveis de serem racionalizadas, ao invés dos recursos à providência, ao destino, à sorte, ao acaso. A credibilidade argumentada dos documentos escritos rompe, doravante, com o estatuto fiduciário de uma memória autorizada de cima para baixo. Assim, pode ser neutralizada a oposição aparentemente dirimente entre a singularidade dos acontecimentos ou das obras, avançada pela hermenêutica, e a repetição de itens, segundo a história serial. Nos dois casos, a história trata “do que não foi objeto de uma apreensão pelos contemporâneos” (art. cit., p. 102). Ambos recorrem a “vias extramemoriais”. Diferem apenas os objetos: de um lado, obras literárias e artísticas, de outro, entidades contáveis, como se vê em economia, em demografia ou em sociologia. De todas essas maneiras, a noção de fonte se liberta totalmente da noção de testemunho, no sentido intencional do termo. A essa variedade de documentos, acrescenta-se a noção de vestígio emprestada da estratigrafia geológica; a ampliação sofrida pelas noções familiares de fonte, documento e rastro, mostra-se, assim, simultaneamente, temporal, espacial e temática, sendo que esse último qualificativo leva em conta a diferenciação entre história política, econômica, social, cultural. Assim, constrói-se um passado, do qual ninguém pôde se lembrar. É para essa história, solidária de um “ponto de vista livre de todo egocentrismo”, que a história deixou de ser “parte da memória”, e que a memória se tornou “parte da história”.

A defesa de K. Pomian de uma história libertada do jugo da memória, visto que esta é identificada com uma dessas figuras culturais historicamente datadas, não deixa de ter força, uma vez aceito o caráter unilateral da abordagem do autor: “As relações entre a memória e a história serão abordadas aqui numa perspectiva histórica” (art. cit., p. 60). Ao mesmo tempo, são ignorados os recursos potenciais da memória que permitiriam empregar esse termo num sentido menos determinado culturalmente. Parece-me que esse desconhecimento resulta da postulação inicial de um parentesco de princípio entre memória e percepção, parentesco afiançado, aparentemente, pelo fenômeno do testemunho ocular. Presume-se que a testemunha tenha visto. Mas a problemática da presença do ausente na representação do passado, assim como o caráter eminentemente fiduciário do testemunho ainda que ocular (eu estava presente, acredite ou não) são, assim, perdidos de vista desde o começo. Tratando-se do caráter coletivo da memória, perdeu-se também de vista a consciência fundamental de pertencer a um grupo capaz de se designar na primeira pessoa do plural e de moldar sua identidade ao preço das ilusões e das violências que se conhece. Mais do que tudo, paira sobre o ensaio uma desconfiança visceral em relação a essa memória medieval, pela qual J. Le Goff manifestou tanta simpatia.

Todavia, o ensaio não segue essa tendência sem corrigir, com uma série de toques sucessivos, seu caráter unilateral. Várias observações advogam a idéia, não de

uma substituição da memória pela história, mas de um remanejamento incessante da relação entre história e memória coletiva. Assim, é creditada ao humanismo “a redistribuição da memória das elites” (art. cit., p. 83). Da mesma maneira, fala-se da “memória coletiva dos eruditos” (art. cit., p. 85). Diz-se que a imprensa suscitou várias “renovações da memória coletiva” (art. cit., p. 88), ligadas à elevação do passado próximo e longínquo à categoria de objeto de estudo. Considera-se também que a crise aberta pela Reforma suscitou, no seio da cristandade, uma “guerra das memórias” (art. cit., p. 92). Até o “divórcio entre história e memória” (art. cit., p. 93), sob a dupla forma de uma “ruptura da memória literária e artística e de uma ruptura da memória jurídica e política” (art. cit., p. 94), equivale à construção de uma “nova memória” (*ibid.*). Finalmente, acrescenta-se que a emancipação cognitiva em relação à memória (art. cit., pp. 93-97) culmina na ampliação temporal, espacial e temática “das memórias coletivas dos europeus” (art. cit., p. 103). O que o percurso desenhado pelo ensaio de K. Pomian estabelece, efetivamente, além da inversão das relações entre história e memória resumidas pelo título, é um sistema de descompassos, nos quais as diferenças entre história e memória são “máximas quando se trata de um passado muito longínquo, do passado da natureza, e reduzidas ao mínimo, quando o passado está próximo, em todos os aspectos, da história” (art. cit., p. 107). Esse jogo de diferenças atesta que o fato de se tornar objeto de história é algo que ainda acontece a essa memória, cuja constituição representativa, na minha opinião, torna possível, em princípio, esses descompassos. A esse respeito, o tom das últimas páginas do ensaio se torna mais didático: “entre a história e a memória não há compartimento estanque” (art. cit., p. 109). Fala-se de uma “memória nova”, “que se superpõe à antiga memória escrita, assim como esta se superpõe a uma memória oral ainda mais antiga” (art. cit., p. 108). Minha interpretação sobre o abrandamento da tese vigorosa que reforça o ensaio é a seguinte: foi a preocupação de preservar o papel formador da história, em relação ao sentido cívico e, mais precisamente, ao sentido nacional, portanto, em relação à identidade projetada pela consciência coletiva, que freou a impulsão polêmica originada da oposição maior entre a história erudita e uma memória enquadrada pela religião, na Europa cristã.

b) A memória, encarregada da história?

Escutemos agora a defesa inversa. É permitido conceber uma história que se serviria tanto das variações imaginativas, dependentes de uma história cultural da memória e do esquecimento, como de reveladores a respeito de potencialidades mnemônicas dissimuladas pelo cotidiano. A esse respeito, poder-se-ia falar de “historização da memória”, mas seu benefício deveria ser posto na conta da memória.

Escolhi como exemplo dessa historização da memória o exame proposto por Richard Terdiman, crítico literário de língua inglesa, do que ele denomina “crise da memória”, a qual ele vê surgir no ponto mais sensível da literatura do “longo século XIX”⁶³. Uma correlação é proposta entre uma consciência de época, caracterizada por

63 Richard Terdiman, *Present and Past. Modernity and the Memory Crisis*, Ithaca e Londres, Cornell University Press, 1993. A obra é dedicada ao “funcionamento da memória na cultura”. A inves-

Baudelaire com o termo modernidade, e essa “crise da memória”. Essa correlação acopla um conceito oriundo da periodização da história (o “longo século XIX”) e figuras determinadas da operação mnemônica (as figuras de crise). É nesse acoplamento que consiste a historização da memória. Longe de ratificar a tese, anteriormente criticada, da subordinação da memória à história, da qual teria se tornado o objeto, esse fenômeno reforça a tese oposta, segundo a qual a memória se encontra revelada a si mesma, em sua profundidade, pelo movimento da história. Além disso, em vez de a crise da memória poder ser considerada como uma simples dissolução da relação entre passado e presente, as obras que lhe conferem uma expressão escrita lhe atribuem, ao mesmo tempo, uma inteligibilidade notável ligada à própria delimitação dessas configurações culturais. Seria essa a dádiva da modernidade à fenomenologia — a hermenêutica lançando a passarela de uma semiótica das representações do passado entre fenômeno histórico e fenômeno mnemônico. Assim, o enigma da representação do passado no presente se encontraria, simultaneamente, aprofundado e elucidado, na medida de sua determinação cultural.

Ao escolher comentar a *Confissão de um filho do século*, de Musset, e o poema “O Cisne”, extraído dos “Quadros parisienses” das *Flores do Mal* de Baudelaire, Richard Terdiman estabeleceu, como contraparte, um espaço textual apropriado à correlação entre crise histórica e crise mnemônica. A passagem de uma crise para a outra foi possível porque, por um lado, o que se chama de revoluções do século XIX são, indubitavelmente, acontecimentos efetivamente ocorridos e relatórios desses acontecimentos, em suma, narrativas transmitidas, e, por outro lado, porque a literatura constitui um laboratório verbal, retórico e poético, de uma inacreditável força de elucidação, de discriminação e até mesmo de teorização. O histórico contado e o mnemônico experimentado se cruzam na linguagem.

Portanto, são configurações culturais particulares do fenômeno mnemônico que a história dos Tempos Modernos dá a conhecer. E são figuras de crise. Paradoxal é que essas figuras, que parecem privilegiar a dissolução do vínculo em virtude do qual o passado persiste no presente, sejam figuras inteligíveis em razão das possibilidades de conceitualização abertas pela poética da crise. É possível relacionar as múltiplas variantes desse discurso da crise com o tema maciçamente prevalente da perda. A esse respeito, o discurso da modernidade contrasta, numa tipologia sumariamente binária, com o discurso da reminiscência integral que podemos ler na *Fenomenologia do espírito* de Hegel, e que a calma goethiana repercutira vibrantemente. Ao contrário, diz-se: o desespero do que desaparece, a impotência para acumular a lembrança e arquivar a memória, o excesso de presença de um passado que não pára de assombrar o presente e, paradoxalmente, a falta de presença de um passado para sempre irrevogável, a fuga desnorreada do passado e o congelamento do presente, a incapacidade de esquecer e a incapacidade de se lembrar do acontecimento a uma boa distância. Em resumo,

tigação é feita dentro do espírito de “*the history of consciousness*”, ensinada na Universidade da Califórnia em Santa Cruz e no Departamento de Francês da Stanford University, acercando-se do pensamento de Michel de Certeau.

a superposição do indelével e do irrevogável. Ainda mais sutil é a ruptura da dialogicidade inerente a uma memória compartilhada, na experiência pungente da solidão. Diante desses textos literários de uma extrema sutileza, é preciso aprender a docilidade da leitura e a astúcia de uma dialética sinuosa.

Assim, não é indiferente que seja em favor de uma transgressão desteologizada do tema literário da confissão, herdado de Santo Agostinho e de Rousseau, e de uma reviravolta da confissão contra seu projeto terapêutico, que um “filho do século” pôde confessar o que é apropriadamente denominado “mal do século” e, assim, confiar o *epocal* a uma dicção singular, que confere uma nova eficácia performativa à confissão⁶⁴.

Quanto ao poema “O Cisne”, é a homonímia de uma única palavra — o cisne e o signo* — que, desde a enunciação do título, convida o leitor a achar a pista das astúcias dos jogos da representação destinados a significar a perda. De fato, é a perda que reina no núcleo do que Terdiman denomina “*mnemonics of dispossession*”. O leitor não deixará de comparar essa interpretação do “Cisne” de Baudelaire, na qual se enfatiza deliberadamente o fenômeno da historização da memória, com a interpretação de Jean Starobinski, evocada mais acima⁶⁵. Em favor dessa aproximação, sugiro relacionar a “*mnemonics of dispossession*”, segundo Terdiman, ao que se poderia chamar, segundo Starobinski, de a mnemônica da melancolia. É exatamente nessa linha frágil que separa o luto da melancolia que o poema aponta a crise da memória.

O que a literatura da crise da memória suscitada pelo horror à história revela, afinal, é o caráter problemático do modo de perseverança do passado no presente; esse traço, já o dissemos, resulta do fato de que a referência à ausência é constitutiva do modo de presença da lembrança. Nesse sentido, a perda pode se revelar inerente ao trabalho da rememoração. Todavia, essa referência à ausência não seria fonte de perplexidade se a ausência permanecesse sempre compensada pela espécie de presença própria da anamnese, quando esta é coroada pela experiência viva do reconhecimento, emblema da memória feliz. O que faz a crise, na crise da memória, é a obliteração da vertente intuitiva da representação e a ameaça, que a ela se acrescenta, de perder o que se pode chamar de atestação do ocorrido, sem o que a memória seria indiscernível da ficção. A dimensão nostálgica do mal do século, do *spleen*, procede, entretanto, da resistência dessa irredutível atestação a sua própria destruição. Vigny e Baudelaire confessam, sucessivamente, essa irredutibilidade: “Para escrever a história da própria vida, é preciso antes ter vivido; logo, não é sobre a minha vida que escrevo”, declara Vigny. “Tenho mais lembranças do que se tivesse mil anos”, confessa o chanteur do “irreparável”.

O que permite, em última análise, imputar esse processo de historização da memória à memória mais do que à história? É a necessidade de completar a eidética

64 R. Terdiman, “The mnemonics of Musset’s confession”, *ibid.*, pp. 75-105.

* Em francês, a homonímia é expressa pelas palavras “cygne” e “signe”. (N. do T.)

65 Cf. primeira parte, p. 122, na qual é tratada a obra de Jean Starobinski, *La Mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*, *op. cit.*

da memória por um exame das variações imaginativas privilegiadas pelo curso da história. Afinal, a eidética atinge apenas uma capacidade, um poder fazer, o poder fazer memória, como autoriza a dizê-lo a abordagem da memória enquanto exercida (primeira parte, capítulo 2). A esse respeito, as potencialidades mnemônicas são da mesma ordem que as percorridas em *Si mesmo como um outro*, sob as rubricas do posso fazer, falar, contar, e me considerar capaz de imputação moral. Todas essas potencialidades designam as aptidões do que chamo de o homem capaz, outra denominação do si mesmo. O eu posso me lembrar se inscreve também no registro dos poder fazer do homem capaz. Como as outras capacidades, ela depende desse modo de certeza que merece o nome de atestação, simultaneamente irrefutável em termos de prova cognitiva e submetida à suspeita, em virtude de seu caráter de crença. A fenomenologia do testemunho conduziu a análise da atestação até o limiar do fazer história. Isso posto, essas potencialidades, cujo núcleo invariante a eidética pretende atingir, permanecem indeterminadas quanto à sua realização histórica. A fenomenologia deve, aqui, elevar-se ao nível de uma hermenêutica que leva em consideração as figuras culturais limitadas que constituem, de certa forma, o texto histórico da memória. Essa mediação pela história é, principalmente, possibilitada pelo caráter declarativo da memória. Além disso, ela se torna mais urgente pelo caráter problemático do fenômeno mnemônico central, a saber, o enigma de uma representação presente do passado ausente. Torna-se legítimo supor que é sempre sob formas culturais historicamente limitadas que a capacidade de fazer memória se deixa apreender. Em contrapartida, é na medida em que essas determinações culturais são a cada vez limitadas que elas são conceitualmente identificáveis. A “crise da memória” — como “*mnemonics of dispossession*”, segundo Terdiman — constitui uma dessas cristalizações levadas conjuntamente em consideração pela história literária e pela fenomenologia concebida como hermenêutica. O processo de historização da memória, versado em benefício de uma fenomenologia hermenêutica da memória, mostra-se, assim, estritamente simétrico ao processo pelo qual a história exerce sua função corretiva de verdade em relação a uma memória que exerce incessantemente, a seu respeito, sua função matricial.

Portanto, não é numa aporia paralisante que deve desembocar o debate incessantemente retomado entre as pretensões rivais da história e da memória de cobrir a totalidade do campo aberto, por trás do presente, pela representação do passado. Certamente, nas condições de retrospectão comuns à memória e à história, o conflito permanece indecível. Mas sabemos por que ele é assim, já que a relação do presente do historiador com o passado é recolocada sobre o pano de fundo da grande dialética que mistura a antecipação resolvida, a repetição do passado e a preocupação presente. Assim emolduradas, *história da memória* e *historização da memória* podem se confrontar numa dialética aberta, que as preserva dessa passagem no limite, dessa *hubris* que seriam, de um lado, a pretensão da história de reduzir a memória à categoria de um de seus objetos, de outro, a pretensão da memória coletiva de avassalar a história pelo viés desses abusos de memória, nos quais podem se transformar as comemorações impostas pelo poder político ou pelos grupos de pressão.

Essa dialética aberta oferece uma réplica razoável à questão irônica, colocada no Prelúdio da segunda parte, de saber se o *pharmakon* da invenção da história, sobre o modelo da invenção da escrita, é veneno ou remédio. A questão inicial, falsamente ingênua, encontra-se, doravante, “repetida” no molde da *phronēsis*, da consciência avisada.

É para a instrução dessa consciência avisada que vão contribuir os testemunhos de três historiadores que inscreveram essa dialética na parte mais sensível da profissão de historiador.

IV. A inquietante estranheza da história

Unheimlichkeit é o nome dado por Freud ao sentimento penoso experimentado por ocasião de sonhos que giram em torno do tema dos olhos vazados, da degolação, da castração. É o termo que se traduziu, de modo feliz por “inquietante estranheza” (*uncanny*, em inglês).

Eu o adoto, quando, pela última vez, elevo o testemunho à categoria de pesagem existencial dos pontos teóricos engajados sob os títulos sucessivos de “a morte na história” (seção I, 2), “a dialética da historicidade e da historiografia” (seção II, 2) e “a dialética da memória e da história” (seção III, 2).

1. Maurice Halbwachs: a memória fraturada pela história

Os leitores de *Memória coletiva* talvez nunca tenham avaliado a medida da ruptura que interrompe o curso da obra, quando é introduzida a inesperada distinção entre memória coletiva e memória histórica⁶⁶. A principal linha de partilha, pela qual o autor batalhou no passado, não passava entre memória individual e memória coletiva, essas “duas espécies de memória” (*Memória coletiva*, p. 97) — essas “duas maneiras de as lembranças se organizarem” (*ibid.*)? E, no entanto, a diferença é marcada com intensidade: entre memória individual e memória coletiva, o vínculo é íntimo, imanente, as duas espécies de memória se interpenetram. É a tese principal da obra. Não acontece o mesmo com a história, enquanto não for destinada ao que vai se tornar memória “histórica”. O autor se recoloca na situação de aluno aprendiz da história. Essa situação escolar é típica. Em primeiro lugar, a história é aprendida pela memorização de datas, de fatos, de nomenclaturas, de acontecimentos marcantes, de personagens importantes, de festas a celebrar. É, essencialmente, uma narrativa ensinada, cujo quadro de referência é a nação. Nesse estágio da descoberta, ela própria relembrada ulteriormente, a história é percebida, principalmente pelo aluno, como “exterior” e

66 O título do capítulo 3 é: “Memória coletiva e memória histórica”. As citações remetem à bem-vinda reedição de 1997 de *La Mémoire collective*, *op. cit.*

morta. A marca negativa depositada nos fatos evocados consiste em que a criança não pôde testemunhá-los. É o reinado do ouvir-dizer e da leitura didática. O sentimento de exterioridade se encontra reforçado pelo enquadramento calendárico dos acontecimentos ensinados: aprende-se, nessa idade, a ler o calendário, como se aprendeu a ver as horas⁶⁷. A insistência nesse conceito de exterioridade tem, seguramente, um tom polêmico, mas ela diz respeito a uma perplexidade que nos é familiar desde o *Fedro* de Platão. A continuação do capítulo é dedicada à reabsorção progressiva do descompasso entre a história ensinada e a memória vivida, descompasso esse reconstruído na situação da posterioridade. “É posteriormente, então, que podemos ligar as diversas fases de nossa vida aos acontecimentos nacionais” (*op. cit.*, p. 101). No início, porém, certa violência vinda do exterior é exercida sobre a memória⁶⁸. A descoberta do que se chamará de memória histórica consiste numa verdadeira aculturação à exterioridade⁶⁹. Essa aculturação é a de uma familiarização progressiva com o não familiar, com a inquietante estranheza do passado histórico.

Essa familiarização consiste num percurso iniciático, através dos círculos concêntricos constituídos pelo núcleo familiar, pelas camaradagens, amizades, relações sociais dos pais e, mais do que tudo, pela descoberta do passado histórico por intermédio da memória dos ancestrais. O vínculo transgeracional constitui, a esse respeito, a espinha dorsal do capítulo “Memória coletiva e memória histórica”: através da memória ancestral transita o “rumor confuso que é como o movimento da história” (*op. cit.*, p. 111). Na medida em que os mais velhos da família perdem o interesse nos acontecimentos contemporâneos, eles interessam as gerações seguintes no que foi o cenário de suas próprias infâncias.

Gostaria de me deter, mais uma vez⁷⁰, no fenômeno da memória transgeracional que estrutura profundamente o capítulo de Maurice Halbwachs. É ele que assegura a transição entre a história aprendida e a memória viva. Em *Tempo e narrativa*, evoquei esse fenômeno sob o título de “A seqüência das gerações” e o incluí entre os procedimentos da inserção do tempo vivido na vastidão do tempo cósmico⁷¹. Na verdade, não se trata ainda de um procedimento da historiografia como são o tempo calendárico e os arquivos. Trata-se de uma experiência forte, que contribui para ampliar o círculo

67 Essas divisões “se impõem de fora a todas as memórias individuais precisamente porque elas não têm origem em nenhuma delas” (*A memória coletiva*, *op. cit.*, p. 101). O mesmo vale para “as datas marcadas no mostrador da história” (*ibid.*).

68 “Os acontecimentos e as datas que constituem a própria substância da vida em grupo só podem ser, para o indivíduo, sinais exteriores, aos quais eles só se reportam sob a condição que saírem de si” (*ibid.*, p. 102).

69 A primeira vez em que a palavra aparece no texto, fala-se com prudência “de uma outra memória que se denominaria de histórica, na qual só estariam incluídos acontecimentos nacionais que não pudemos conhecer então” (*ibid.*, p. 105).

70 Encontramos a questão do vínculo geracional em ligação com o conceito kierkegaardiano, retomado por Heidegger, de “repetição”. Nessa oportunidade, evocamos com P. Legendre o aspecto institucional da filiação.

71 *Tempo e narrativa*, t. III, *op. cit.*, pp. 198-211.

dos próximos, abrindo-o em direção a um passado que, ao mesmo tempo em que pertence àqueles de nossos ancestrais ainda em vida, nos põe em comunicação com as experiências de uma outra geração que não a nossa. A noção de geração, que é aqui a chave, oferece o duplo sentido da contemporaneidade de uma “mesma” geração, à qual pertencem, conjuntamente, seres de idades diferentes, e da seqüência das gerações, no sentido da substituição de uma geração por outra. Quando crianças, aprendemos a nos situar nessa dupla relação, muito bem resumida pela expressão proposta por Alfred Schutz⁷², do triplo reinado dos predecessores, dos contemporâneos e dos sucessores. Essa expressão marca a transição entre um vínculo interpessoal em “nós” e uma relação anônima. Testemunha disso é o vínculo de filiação que faz, simultaneamente, brecha e sutura. É, ao mesmo tempo, um vínculo carnal ancorado na biologia, graças à reprodução sexuada e à substituição constante dos mortos pelos vivos, e um vínculo social fortemente codificado pelo sistema de parentesco próprio da sociedade à qual pertencemos. Entre o biológico e o social intercala-se o sentimento tanto afetivo quanto jurídico da adoção, que eleva o fato bruto do engendramento ao nível simbólico da filiação, no sentido mais expressivo da palavra⁷³. É esse vínculo carnal de aspectos múltiplos que tende a se apagar na noção de seqüência das gerações. Maurice Halbwachs, em seu texto quase autobiográfico escrito na primeira pessoa, assinala o papel das narrativas recebidas da boca dos mais velhos da família, na ampliação do horizonte temporal que a noção de memória histórica consagra. Apoiado na narrativa dos ancestrais, o vínculo de filiação vem se enxertar na imensa árvore genealógica cujas raízes se perdem no solo da história. E quando, por sua vez, a narrativa dos ancestrais recai no silêncio, o anonimato do vínculo geracional prevalece sobre a dimensão ainda carnal do vínculo de filiação. Então, resta apenas a noção abstrata de seqüência das gerações: o anonimato fez oscilar a memória viva na história.

Todavia, não se pode dizer que o testemunho de Maurice Halbwachs chegue à denegação da memória coletiva. O próprio termo sanciona o sucesso relativo da integração da história numa memória individual e coletiva ampliada. De um lado, a história escolar, feita de datas e de fatos memorizados, anima-se com correntes de pensamento e com a experiência, e torna-se aquilo que o próprio sociólogo tinha considerado anteriormente como “os quadros sociais da memória”. De outro, a memória, tanto pessoal como coletiva, enriquece-se com o passado histórico, que se torna progressivamente o nosso. Ao substituir a escuta da palavra dos “velhos”, a leitura dá, ao mesmo tempo, uma dimensão pública e íntima à noção dos rastros do passado. A descoberta dos monumentos do passado é a ocasião para descobrir “ilhas de passado conservadas”

72 Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, op. cit.

73 Insisto, em outra parte, no fato de que o nascimento e a morte não constituem lembranças pessoais e têm a ver com a memória dos próximos suscetíveis de se regozijarem com uma e se afligirem com a outra. A memória coletiva, e com mais razão, a memória histórica, só retêm desses “acontecimentos” a substituição dos atores da história, uns pelos outros, segundo a seqüência regulamentada da transmissão dos papéis. Sob o olhar do terceiro historiador, as gerações se sucedem nas escrituras do registro civil.

(*op. cit.*, p. 115), enquanto as cidades visitadas guardam suas “fisionomias de outrora” (*ibid.*). É assim que, pouco a pouco, a memória histórica se integra à memória viva. O caráter de enigma que obscurece as narrativas do passado longínquo se atenua, ao mesmo tempo em que as lacunas de nossas próprias lembranças se preenchem e sua obscuridade se dissipa. No horizonte, delineia-se o desejo de uma memória integral, reunindo memória individual, memória coletiva e memória histórica, desejo que arranca de Halbwachs essa exclamação digna de Bergson (e de Freud): “Nada esqueçamos” (*op. cit.*, p. 126).

A história fundiu-se, finalmente, na memória? E a memória se ampliou em memória histórica? A esse respeito, as últimas reticências de Maurice Halbwachs são significativas. À primeira vista, elas testemunham um mal-estar nas fronteiras da disciplina histórica e uma querela com vistas a uma divisão disciplinar. É verdade, porém a crise toca mais profundamente no ponto exato em que a memória histórica se avizinha da memória coletiva. Em primeiro lugar, a referência principal da memória histórica continua a ser a nação; ora, entre o indivíduo e a nação há muitos outros grupos, em particular, profissionais. Em seguida, uma discordância secreta, que nossas duas outras testemunhas ampliarão, subsiste entre memória coletiva e memória histórica, o que faz com que Halbwachs diga que, “em geral, a história só começa no ponto em que termina a tradição” (*op. cit.*, p. 130). O papel da escrita, que se tornou para nós o eixo em torno do qual gira a operação historiográfica, é considerado pelo autor como o princípio de distanciamento da “narração seguida”, na qual se deposita a história. O afastamento no tempo é assim consagrado pelo afastamento na escrita. A esse respeito, gosto de enfatizar, no texto de Halbwachs, o recurso recorrente ao advérbio outrora, que me apraz opor ao anteriormente da memória⁷⁴. Nas últimas páginas do capítulo, a oposição entre os procedimentos da história erudita e o exercício da memória coletiva torna-se um requisito, uma espécie de desafio dirigido a colegas tão próximos como Marc Bloch e Lucien Febvre.

Dois traços distintivos da história são tidos como irredutíveis. À continuidade da memória viva se opõe, primeiramente, a descontinuidade induzida pelo trabalho de periodização próprio do conhecimento histórico; descontinuidade que enfatiza o caráter decorrido, abolido, do passado: “Na história, tem-se a impressão de que, de um período ao outro, tudo é renovado...” (*op. cit.*, p. 132). Assim, a história se interessa, sobretudo, pelas diferenças e pelas oposições. Cabe, então, à memória coletiva, por ocasião principalmente das grandes revoluções, reforçar as novas instituições sociais “com tudo o que se pode retomar de tradições” (*op. cit.*, p. 134). É exatamente esse desejo, essa expectativa, que a crise da consciência histórica evocada por nossos dois outros autores questionará mais uma vez. Segundo traço distintivo: há várias memórias coletivas. Em compensação, “a história é uma e pode-se dizer que só há uma história” (*op. cit.*, pp. 135-136). Certamente, como se disse, a nação continua a ser a referência

74 “Há uma solução de continuidade entre a sociedade que lê essa história e os grupos testemunhas ou atores dos acontecimentos de outrora que nela são narrados” (*A memória coletiva*, *op. cit.*, p. 131).

principal da memória histórica, e a pesquisa histórica continua a distinguir história da França, história da Alemanha, história da Itália. Mas o que se visa, por intermédio de “somadas sucessivas”, é um quadro total, no qual “qualquer fato é tão interessante quanto outro qualquer e merece também ser destacado e transcrito” (*op. cit.*, p. 134). Eis que se evoca, graças a esse quadro, no qual “tudo está [...] no mesmo plano” (*op. cit.*, p. 136), o ponto de vista imparcial que Thomas Nagel transformará em teoria⁷⁵. Ele tem como manifestação historiadora “a orientação natural do espírito histórico” (*op. cit.*, p. 136) rumo à história universal, que pode se apresentar “como a memória universal do gênero humano” (*op. cit.*, p. 137). A musa da história não é Polímnia? Ora, é impossível reviver um passado que se tornou exterior aos próprios grupos.

Assim, o texto de Maurice Halbwachs descreve uma curva: da história escolar, exterior à memória da criança, elevou-se para uma memória histórica que, idealmente, funde-se na memória coletiva que, por sua vez, ela amplia, e *in fine* desemboca numa história universal que se interessa pelas diferenças de época e reabsorve as diferenças de mentalidade, sob um olhar trazido de lugar nenhum. A história, assim reconsiderada, merece ainda o nome de “memória histórica”?⁷⁶ Memória e história não são condenadas a uma coabitação forçada?

2. Yerushalmi: “mal-estar na historiografia”

Heródoto pode ter sido o pai da história; o sentido na história foi invenção dos judeus.

ZAKHOR, p. 24.

O livro de Yerushalmi⁷⁷ tem a virtude, testemunhada pelas obras oriundas de pensadores judeus, de permitir o acesso a um problema universal graças à exceção constituída pela singularidade da existência judaica. É o caso da tensão que atravessa o século entre a memória judaica e a escrita da história, a historiografia. Esse livro chega assim, oportunamente, ao meu próprio discurso sobre a história no momento em que se dá ênfase ao distanciamento constitutivo da perspectiva histórica em relação à própria memória coletiva, sobretudo coletiva, seria preciso dizer. Nesse sentido, este livro segue o passo fora da memória evocado por Maurice Halbwachs, que Yerushalmi menciona, aliás, com gratidão. Já é significativo, para designar o conhecimento histórico, o uso do termo “historiografia” que, segundo o tradutor, designa, muito frequentemente em francês, uma disciplina refletida, a saber, “a análise, no tempo, dos

⁷⁵ Cf. acima as observações sobre a imparcialidade, desejo comum ao historiador e ao juiz (terceira parte, capítulo 1, pp. 330-337).

⁷⁶ A própria expressão memória histórica é posta em dúvida várias vezes (A memória coletiva, *op. cit.*, pp. 105, 113, 118, 140).

⁷⁷ Yerushalmi, *Zakhor. Jewish history and Jewish memory*, University of Washington Press, 1982; trad. franc. de Éric Vigne, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, La Découverte, 1984.

métodos e das interpretações dos historiadores” (*Zakhor*, p. 5)⁷⁸. A singularidade da experiência judaica é a indiferença secular de uma cultura eminentemente carregada de história pelo tratamento historiográfico da mesma. Essa singularidade me parece reveladora das resistências que toda memória pode opor a tal tratamento. Num sentido, ela desnuda, de uma maneira geral, a crise que a história como historiografia suscita no próprio centro da memória; que a memória pessoal ou coletiva se refira, por definição, a um passado mantido vivo graças à transmissão de geração em geração, aí está a fonte de uma resistência da memória a seu tratamento historiográfico. Aí se encontra a ameaça de desenraizamento; Halbwachs não disse: “A história começa onde pára a tradição?” Ora, há várias formas de a tradição parar, segundo a maneira como o distanciamento historiador afeta a memória, quer a consolide, corrija, desloque, conteste, interrompa, destrua. O quadro dos efeitos de distanciamento é complexo. E é aqui que as especificidades culturais se afirmam, e que a singularidade dos judeus é para todos a mais instrutiva⁷⁹. O ponto crítico consiste no fato de que a memória declarativa, a memória que se enuncia, fazendo-se narrativa, carrega-se de interpretações imanentes à narrativa. É possível falar, a esse respeito, de sentido da história, o qual pode se encontrar veiculado por gêneros literários alheios à preocupação de explicar os acontecimentos históricos. Então, é no seio da experiência verbal, discursiva, literária, que o distanciamento historiador opera. Aqui também, o caso da memória judaica é, ao mesmo tempo, singular e exemplar. De fato, não se deveria crer que a memória, enquanto alheia à historiografia, se reduzisse à tradição oral. Não é bem assim “entre um povo tão alfabetizado quanto os judeus e a tal ponto dedicado à leitura” (*op. cit.*, p. 14); o exemplo que dá a cultura judaica, grosso modo, até à Idade das Luzes, é o de uma memória impregnada de sentido, mas não de sentido historiográfico. O apelo a lembrar-se — o famoso *Zakhor* —, martelado muitas e muitas vezes pela Bíblia⁸⁰, é-nos bastante conhecido, como foi dito mais acima⁸¹; mas a injunção que visa à transmissão das narrativas e das leis se dirige aqui, através dos próximos, ao povo inteiro, interpellado sob o nome coletivo de Israel; a barreira entre o próximo e o longínquo foi abolida; todos os chamados são próximos. “Ouve, ó Israel”, diz o *Chema*. Essa injunção faz com que, “mesmo quando não requisitada, a memória continue a ser sempre aquilo do qual tudo depende” (*op. cit.*, p. 21). Que essa injunção não designe de modo algum

78 Na minha opinião, a escolha semântica de nosso autor merece ser estendida à disciplina dos historiadores em todo contexto cultural. Ela significa que a escrita e a leitura constituem, como foi mostrado mais acima, condições consubstanciais da operação historiadora.

79 “Essa obra tem como tema essencial o que, por muito tempo, me pareceu ser um paradoxo e que tentei compreender: enquanto o judaísmo, através dos tempos, sempre foi muito impregnado do significado da história, por que a historiografia desempenhou apenas, na melhor das hipóteses, um papel ancilar entre os judeus, e, quase sempre, não desempenhou papel algum? Nas provocações experimentadas pelos judeus, a memória do passado foi sempre essencial, mas por que os historiadores nunca foram seus primeiros depositários?” (*Zakhor*, *op. cit.*, p. 12.)

80 Deuteronômio 6,10-12; 8,11-18.

81 Cf. acima a discussão que trata do presumido dever de memória (primeira parte, capítulo 2, pp. 99-104).

a obrigação de escrever uma “coletânea verdadeira dos acontecimentos históricos” (*ibid.*), eis o que é preciso, primeiramente, admitir e compreender. O espantoso é que, diferentemente das concepções dominantes da história entre os gregos, “o antigo Israel foi o primeiro que deu sentido à história”⁸². A expressão “Deus de nossos pais” é a primeira a testemunhar o caráter “histórico” da revelação bíblica⁸³. Se nos detivermos um momento nessa declaração, podemos nos perguntar se o reconhecimento tardio do caráter histórico da fé bíblica já não é uma reconstrução originada da historiografia à procura de seus antecedentes, ou melhor, um solo de enraizamento, não somente anterior, mas estranho. Por causa desse efeito de estranheza, empregamos a palavra história e, principalmente, falamos de sentido da história sem historiografia⁸⁴. Decerto, uma estreita exegese do vocabulário bíblico da memória, ele próprio inserido no vocabulário da Aliança, exegese completada por um cuidadoso trabalho de correlação entre os ritos das grandes festas e as narrativas⁸⁵, dá a essa reconstrução do sentido hebraico da história uma exatidão e uma fidelidade que fazem com que ela se aproxime da reafirmação tão cara a Collingwood. O lugar da narrativa ao lado das leis, e mesmo antes delas, na redação canônica da Tora, testemunha essa preocupação com o sentido da história. Mas como a diferença entre, de um lado, a poesia e a lenda e, de outro, a história erudita é ignorada, ocorre que o sentido da história ignora a historiografia. Somos nós, equipados pelo método histórico-crítico, que nos perguntamos se essa narrativa constitui uma “coletânea verdadeira de acontecimentos históricos”. É, portanto, sob o controle do olhar retrospectivo que podemos dizer, com Yerushalmi, que “não há equivalência entre o sentido na história, a memória do passado e a escrita da história [...] [e que] nem o sentido, nem a memória dependem finalmente do gênero histórico” (*op. cit.*, pp. 30-31). O fechamento do Cânone, ratificado pela leitura pública, na sinagoga, das narrativas do Pentateuco e dos trechos tirados semanalmente dos Profetas, conferiu ao corpus bíblico, completado pelo Talmude e pelo Midrash, a autoridade das Sagradas Escrituras⁸⁶. Dessa autoridade, da qual os rabinos foram os

82 “O encontro essencial do homem e do divino deixou bruscamente — por assim dizer — o reino da natureza para se inscrever no plano da história, doravante pensada em termos do desafio lançado por Deus e da resposta dada pelo homem” (*Zakhor, op. cit.*, p. 24).

83 A esse respeito, é preciso mostrar-se reconhecido a Yerushalmi por não superestimar a oposição entre tempo cíclico e tempo linear: enquanto o tempo da história é linear, o retorno das estações, ritos e festas é cíclico. Sobre esse assunto, ler-se-á A. Momigliano, “Time and ancient historiography”, in *Ancient and modern History*, Middletown, Connecticut, 1977, pp. 179-214. Yerushalmi observa com razão que “as percepções do tempo e as concepções da história não englobam a mesma coisa” (*Zakhor, op. cit.*, pp. 122-123).

84 “A dificuldade que existe em explicar esse aparente paradoxo vem de uma pobreza de linguagem que nos obriga, por falta de coisa melhor, a utilizar a palavra ‘história’ para designar tanto o passado do qual tratam os historiadores, como o passado da tradição judaica” (*ibid.*, p. 42). Ressaltar-se-á a declaração: por falta de coisa melhor.

85 Observaremos, em particular, as narrativas em forma de *credo*, como o Deuteronômio 26,5-9, em torno do qual o grande exegeta Von Rad articulava, na época, a “teologia das tradições do antigo Israel”: *Théologie des Alten Testaments*, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1960.

86 Sagradas: isto é, postas à parte do discurso restante e, portanto, do olhar crítico.

guardiões e os avalistas, devia resultar a indiferença e mesmo a resistência das comunidades judaicas da Idade Média (e mais além) a um tratamento historiográfico de sua própria história e de seus próprios sofrimentos. Ao que devem ser acrescentadas as especulações ulteriores dos Sábios, que se afastarão claramente de toda atenção a um sentido da história ainda imanente às narrativas e aos ritos da época bíblica.

Não é nosso propósito reconstituir, na esteira de Yerushalmi, as etapas dessa confrontação entre a memória, o sentido da história e a historiografia. Em compensação, as reflexões finais do autor muito nos importam, pois a singularidade judaica se revela exemplar em relação ao que o próprio autor chama de o “mal-estar na historiografia” (*op. cit.*, p. 93), mal-estar ao qual é dedicada a última das quatro conferências que constituem o livro *Zakhor*. O mal-estar próprio ao “historiador judeu profissional” (*op. cit.*, p. 97), que Yerushalmi declara ser, é exemplar pelo fato de que o próprio projeto de uma *Wissenschaft des Judentums*, nascido na Alemanha por volta de 1820, não se limita ao advento de uma metodologia científica, mas implica uma crítica radical do sentido teológico aderente à memória judaica, e equivale à adoção da ideologia historicista que enfatiza a historicidade de todas as coisas. A relação vertical entre a eternidade viva do desígnio divino e as vicissitudes temporais do povo eleito, que estava no princípio do sentido bíblico e talmúdico da história, cede lugar a uma relação horizontal de encadeamento causal e de validações pela história de todas as convicções veementes da tradição. Mais que os outros, os judeus piedosos ressentem o “fardo da história”⁸⁷.

O que é exemplar, aqui, é a correlação entre historiografia e secularização, isto é, para os judeus, “a assimilação no exterior, o desmoronamento no interior” (*op. cit.*, p. 101). A noção de uma história judaica profana, que se desenrolaria no mesmo plano de realidade que qualquer história, substitui uma concepção providencial da história.

Assim, apresenta-se para todos, a exemplo do destino do povo judeu, o problema das relações entre uma historiografia separada da memória coletiva e o que nela subsiste de tradições não historicizadas. O leque das soluções, evocadas mais acima, deve agora ser aberto. Na medida em que, na cultura judaica, “a memória de grupo [...] nunca dependeu dos historiadores” (*op. cit.*, p. 110), coloca-se a questão do choque no retorno da história sobre toda memória. A historiografia, observa Yerushalmi, refletindo aqui para todos, “não é uma tentativa de restaurar a memória, mas representa um gênero realmente novo de memória” (*op. cit.*, p. 111). Levando mais além o argumento, Yerushalmi indaga-se se, de qualquer maneira, querer salvar tudo do passado é um projeto razoável. A própria idéia de nada esquecer não vai ao encontro da loucura do homem da memória integral, o célebre *Funes el memorioso* (“Funes que nada esquece”) das *Ficções* de Borges? Paradoxalmente, o delírio de exaustividade se revela contrário ao próprio projeto de fazer história⁸⁸. Curiosamente, Yerushalmi vai ao encontro da exclamação de Nietzsche na *Segunda consideração intempestiva*: “Há um grau de insônia,

87 É o título de um artigo de H. White: “The Burden of History”, in *History and Theory* 5 (1966), *op. cit.*, pp. 111-134, citado por Yerushalmi, *Zakhor*, *op. cit.*, p. 144.

88 “A empreitada acabou por se automanter, a busca tornou-se fáustica [...] a sombra de Funes que nada esquece paira sobre todos nós” (*ibid.*, pp. 118-119).

de ruminação, de significado histórico além do qual o ser vivo se encontra abalado e finalmente destruído” (citado in *Zakhor*, p. 147). A perplexidade do autor continua grande. De um lado, ele ouve a consideração otimista de Rosenstock-Huessy sobre a função terapêutica da história⁸⁹. De outro, presta atenção nas considerações anti-historicistas de G. Scholem e F. Rosenzweig. Nesse fogo cruzado — “hoje o mundo judeu está na encruzilhada dos caminhos” (*op. cit.*, p. 116) —, Yerushalmi assume seu “mal-estar”, o do “historiador judeu profissional”. Esse mal-estar é talvez o nosso, o de nós todos, filhos bastardos da memória judaica e da historiografia secularizada do século XIX.

3. Pierre Nora: insólitos lugares de memória

Pierre Nora é o inventor dos “lugares de memória”⁹⁰. A noção é a pedra angular da imensa coleção de artigos reunidos por Nora e apresentados, em 1984, sob esse signo tutelar. Para descobrir-lhes a inquietante estranheza, é preciso refazer todo o percurso dos ensaios do mestre de obras, desde o artigo de 1984 até o de 1992, data da publicação do tomo III dos *Lieux de mémoire*. À segurança do tom do primeiro artigo, intitulado “Entre Memória e História. A problemática dos lugares”, sucede a exasperação suscitada pelo confisco do tema por parte da paixão de comemoração, contra a qual o autor pôde se erguer em nome da história nacional. Esse grande movimento pendular, do primeiro ensaio ao último, revela, talvez, o que a noção continha de insólito desde o começo.

a) Logo de saída, o artigo de 1984 anuncia, ao mesmo tempo, uma ruptura, uma perda e a emergência de um fenômeno novo. A ruptura se dá entre memória e história. A perda é a do que se denominou “história-memória”. O fenômeno novo é o estágio de uma “memória captada pela história”. O tom é o de um historiador que se posiciona em relação ao tempo no qual articula esse triplo anúncio. Este não trata de um acontecimento, mas de uma situação. E é com base nessa situação que se deve falar, pela primeira vez, de lugares de memória. Retomemos cada um desses pontos, começando pelo último e colocando, provisoriamente, entre parênteses as alusões dispersas ao tema dos lugares de memória.

O julgamento do historiador assemelha-se ao do filósofo Karl Jaspers quando estatui sobre “a situação espiritual de nosso tempo”. Essa situação é abordada sob o ponto de vista do historiador, à maneira de uma conjuntura da qual é importante decifrar os

89 “O historiador, escreve E. Rosenstock-Huessy, é o médico da memória. Sua virtude é cuidar das feridas, verdadeiras feridas. Assim como o médico deve agir independentemente das teorias médicas, porque seu paciente está doente, assim também deve agir o historiador, impulsionado pela moral, para restaurar a memória de uma nação, ou a da humanidade” (*Out of Revolution*, New York, 1964, p. 696; citado por Yerushalmi, *Zakhor*, *op. cit.*, p. 110).

90 Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, I, “La République”, *op. cit.*, 1984, pp. XVII-XLII.

sintomas com uma docilidade que justifique a firmeza do posicionamento. A memória, da qual se fala no começo, não é a capacidade geral investigada pela fenomenologia, mas uma configuração cultural da mesma ordem que aquela à qual se referiu, mais acima, um Terdiman; e a história não é a operação objetiva abordada pela epistemologia, mas a reflexão de segundo grau para a qual, muitas vezes, se reserva, na França, o termo “historiografia”, no sentido de história da história. Por isso seu lugar está exatamente no final de um capítulo dedicado à condição histórica, mas apreendido nos limites do presente histórico.

Primeiro tema, portanto: a ruptura entre memória e história. Para uma “memória integrada”, o passado aderiria, de modo contínuo, ao presente; era a “memória verdadeira”. A nossa, “que é apenas história, rastro e triagem” (*Les Lieux de mémoire I*, p. XVIII), perdeu “a adequação da história e da memória” (*ibid.*). “Uma vez que há rastro, mediação, não se está mais na memória verdadeira, mas na história” (*op. cit.*, p. XIX)⁹¹. A memória é um fenômeno sempre atual, um vínculo vivido no presente eterno, e “a história, uma representação do passado” (*ibid.*). “A memória é absoluta, e a história só conhece o relativo” (*ibid.*). “A história é delimitação do passado vivido” (*op. cit.*, p. XX)⁹².

Segundo tema: a perda da história-memória. “Só se fala tanto de memória porque ela não existe mais” (*op. cit.*, p. XVII). Despregamento, término, acabamento, passado definitivamente morto: tantas palavras que falam do desaparecimento. Os sinais: o fim dos camponeses; o fim das sociedades-memória (Igreja, escola, família, Estado); o fim das ideologias-memórias que ligam o futuro projetado ao passado relembrado — e, em compensação, a aparição de uma “história da história” (*op. cit.*, p. XX), de uma “consciência historiográfica”. Ela “traduz a subversão interna de uma história-memória por uma história crítica” (*op. cit.*, p. XXI), na qual “a história começa a fazer sua própria história” (*ibid.*). Na França, particularmente, “a historiografia é iconoclasta e irreverente” (*ibid.*). É o efeito da “desidentificação com a memória” (*ibid.*). Um tema anexo se torna preciso e se ampliará num artigo ulterior de Nora: a perda da referência à nação, ao Estado-nação. Tratava-se de uma simbiose, característica do espírito da Terceira República (demarcada no plano profissional pelo nascimento da *Revue historique*, em 1876), que implica uma definição da memória perdida como si mesma, já aberta, além de sua intimidade e de sua continuidade interna, para o ser em comum do Estado-nação. Daí a estranha noção de história-memória em torno da qual gravita a primeira parte do artigo, intitulada “O fim da história-memória” (*op. cit.*, pp. XVII-XXV). A memória perdida não era uma memória individual, nem uma simples memória coletiva, mas já era uma memória instruída no modo da sacralidade: “história sagrada porque nação santa. É pela nação que

91 Aqui, uma nota sobre a memória judaica, que “excluía uma preocupação com a história” (*ibid.*, p. XIX), faz eco a Yerushalmi.

92 É a Halbwachs que se alude, pela oposição entre a memória de grupo, “memórias múltiplas e desmultiplicadas, coletivas, plurais e individualizadas”, e a história que “pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal” (*ibid.*, p. XIX).

nossa memória se manteve no sagrado” (*op. cit.*, p. XXII)⁹³. “A nação-memória terá sido a última encarnação da história-memória” (*op. cit.*, p. XXIII). A história-memória abrangia, assim, por intermédio da nação, o mesmo espaço de sentido que a memória.

Terceiro tema: da ruptura entre história e memória, da perda assumida da história-memória, emerge uma nova figura, a da “memória apreendida pela história” (*op. cit.*, p. XXV). Três traços dessa nova figura são desenhados. Em primeiro lugar, o reinado do arquivo. Essa nova memória é uma memória “arquivística” (*op. cit.*, p. XXVI), uma “memória de papel”, diria Leibniz. Reconhecemos nessa “obsessão do arquivo” (*ibid.*) a grande mutação exagerada pelo mito de *Fedro*, que trata da invenção da escrita. Vitória do escriturário no próprio cerne do memorial. Superstição e respeito pelo rastro: “O sagrado investiu-se no rastro, que é sua negação” (*op. cit.*, p. XXVII). O sentimento da perda, como no mito platônico, torna-se a contrapartida dessa institucionalização da memória. “Produzir arquivo é o imperativo da época” (*op. cit.*, p. XXVIII). É um pouco em tom de imprecisão que Nora exclama: “Arquivai, arquivai, sempre restará algo!” (*ibid.*). O arquivo “não é mais o saldo mais ou menos intencional de uma memória vivida, mas a secreção voluntária e organizada de uma memória perdida”. “Terrorismo da memória historizada” (*ibid.*). É exatamente o tom do *Fedro* de Platão, mas também o de Halbwachs, reencontrado, tal é a insistência com que é enfatizado o caráter coercitivo dessa memória vinda do exterior. É notável que, a essa materialização da memória, esteja vinculado o elogio do patrimônio (1980: o Ano do Patrimônio), cujos efeitos corrosivos em relação à idéia de lugares de memória como contemporânea da memória apreendida pela história, e não em rebelião em relação à história, serão mostrados pelos ensaios subseqüentes de Nora. Ele enfatiza, contudo, sua dilatação “até as fronteiras do incerto” (*op. cit.*, p. XVII): de “propriedade transmitida pelos ancestrais [de] patrimônio cultural de um país” — em resumo, “de uma concepção bastante restritiva dos monumentos históricos, passou-se, muito abruptamente, com a convenção dos sítios, para uma concepção que, teoricamente, poderia não deixar escapar nada” (*op. cit.*, p. XXVIII). O leitor de Nora podia, desde 1984, ouvir a ameaça de uma redução inversa, dos lugares de memória em sítios topográficos dedicados às comemorações. Segundo traço, segundo sintoma: Nora vê no movimento de “conversão definitiva da memória em psicologia individual” (*op. cit.*, p. XXXIX) o preço a ser pago pela metamorfose histórica da memória. Segundo ele, isso não seria uma sobrevivência direta da “memória verdadeira”, mas um produto cultural de compensação pela historização da memória. Deveríamos a essa conversão Bergson, Freud e Proust. Mais que tudo, a ela deveríamos o famoso dever de memória que se impõe inicialmente a cada um: “Quando a memória não está mais em todos os lugares, ela não estaria em nenhum lugar se uma consciência individual, numa decisão solitária, não decidisse dela se en-

93 Esta consideração sobre a história-memória distingue Nora de Halbwachs, que traçava um corte preciso entre memória coletiva e memória histórica.

carregar novamente” (*op. cit.*, p. XXX)⁹⁴. Último sinal, último sintoma da metamorfose da memória apreendida pela história: após a memória-arquivo e a memória-dever, a memória-distância. Na verdade, era o primeiro tema, o da ruptura entre história e memória; agora ele é retomado sob o signo da descontinuidade: passamos “de um passado de fácil acesso a um passado vivenciado como uma fratura” (*op. cit.*, p. XXXI). Talvez haja, nesse tema, um eco do Foucault da *Arqueologia do saber*, militando contra a ideologia da continuidade memorial. Nora fala do “culto da continuidade” (*ibid.*).

É com base nessa nova situação que surge a noção de lugares de memória. Entende-se que não se trata aqui, unicamente, nem mesmo principalmente, de lugares topográficos, mas de marcas exteriores, como em *Fedro* de Platão, nas quais as condutas sociais podem buscar apoio para suas transações cotidianas. Assim, os primeiros lugares citados no tomo I são o calendário republicano, representação externa do tempo social, a bandeira, emblema nacional oferecido a todos. Tantos objetos simbólicos de memória, como a Bandeira Tricolor, os Arquivos, as bibliotecas, os dicionários, os museus, assim como as comemorações, as festas, o Panteão ou o Arco do Triunfo, o dicionário Larousse e o Muro dos Federados. Tantos objetos simbólicos de memória oferecidos como instrumentos de base do trabalho histórico. Os lugares de memória são, eu diria, inscrições, no sentido amplo atribuído a esse termo em nossas meditações sobre a escrita e o espaço⁹⁵. Essa abertura da noção deve ser enfatizada desde o início, pois é seu achatamento nas localidades territoriais, graças à metamorfose patrimonial da identidade nacional, que tornará possível essa captura do tema pelo espírito de comemoração que será deplorado pelo artigo de 1992. No início, a noção, em virtude de sua envergadura, não está a serviço da memória, mas da história: “Há lugares de memória porque não há mais meios de memória”, é a franca declaração que saúda a entrada em cena da noção (*op. cit.*, p. XVII). Certamente, é em lugares que “se cristaliza e se refugia a memória” (*ibid.*), mas trata-se de uma “memória dilacerada”, cujo dilaceramento não é, na verdade, tão completo que a referência à memória possa ser apagada. Nela, o sentimento da continuidade é simplesmente “residual”. “Os lugares de memória são, primeiramente, restos” (*op. cit.*, p. XXI)⁹⁶. Dessa ambigüidade inicial virão os deslizamen-

94 Segunda referência à memória judaica: “Para compreender a força e o apelo dessa atribuição, talvez fosse preciso voltar-se para a memória judaica, que conhece hoje, entre tantos judeus desjudaizados, uma recente reativação. Pois, nessa tradição que não tem outra história senão sua própria memória, ser judeu é lembrar-se de sê-lo, mas essa lembrança irrecusável, uma vez interiorizada, o íntima, pouco a pouco, a sê-lo totalmente. Memória de quê, em última instância: memória da memória. A psicologização da memória deu a todos o sentimento de que sua redenção dependia, finalmente, da quitação de uma dívida impossível” (*Les Lieux de mémoire*, I, “La République”, *op. cit.*, pp. XXX-XXXI).

95 Cf. acima, segunda parte, capítulo 1.

96 É notável que a idéia de comemoração, repetidamente invocada, fique aprisionada na nostalgia da história-memória. Ela ainda não foi denunciada como réplica da memória ao império da história: “Sem vigilância comemorativa, a história os varreria rapidamente [os lugares de memória]” (*ibid.*, p. XXIV). É da sua função de refúgio que a memória comemorativa retomará o ataque da história nacional. A frase na qual reverbera o último artigo sobre a era da comemoração merece ser citada: “Deslizamento do memorial para o histórico, de um mundo onde havia

tos ulteriores da noção. O lugar extrai sua função da ruptura e da perda citadas: “Se ainda habitássemos nossa memória, não precisaríamos consagrar-lhe lugares” (*op. cit.*, p. XIX)⁹⁷. Contudo, o caráter residual da memória, sob o signo da história crítica, leva a dizer que “uma sociedade que seria vivida integralmente sob o signo da história não conheceria, afinal de contas, assim como uma sociedade tradicional, lugares nos quais ancorar sua memória”, (*op. cit.*, p. XX). De fato, os lugares continuam a ser lugares de memória, e não de história. O momento dos lugares de história é aquele “no qual ainda palpita algo de uma vida simbólica” (*op. cit.*, p. XXV).

Resta-nos falar dos lugares de memória sob o novo regime da memória apreendida pela história. “Os lugares de memória, uma outra história”, é anunciado com um tom firme na terceira seção do artigo de 1984 (*op. cit.*, pp. XXXIV-XLII). O ensaio termina, com efeito, com uma nota conciliatória. Concede-se aos lugares de memória uma eficácia notável, a de engendrar “uma outra história”. Eles extraem esse poder do pertencimento aos dois reinos da memória e da história. Por um lado, “é preciso que haja vontade de memória. [...] Basta que falte essa intenção de memória para que os lugares de memória sejam lugares de história”. Mas não se diz se essa memória é a memória perdida da história-memória, cuja perda foi inicialmente deplorada, ou a memória refugiada nos arcanos da psicologia individual e sua solicitação de dever. Por outro lado, é preciso que a história se proponha a ser uma memória esclarecida, corrigida. Mas tampouco foi dito no que se transforma o projeto de dessacralização da história.

Esse poder de fazer interagir esses dois fatores, a ponto de chegarem a sua “sobredeterminação recíproca”, repousa na estrutura complexa dos lugares de memória que acumulam os três sentidos da palavra: material, simbólico e funcional. O primeiro fixa os lugares de memória em realidades que consideraríamos inteiramente dadas e manejáveis; o segundo é obra de imaginação e garante a cristalização das lembranças e sua transmissão; o terceiro leva ao ritual que, no entanto, a história tende a destituir, como se vê com os acontecimentos fundadores ou com os acontecimentos espetáculos, e com os lugares refúgios e outros santuários. Nessa ocasião, Nora evoca a noção de geração, à qual um artigo ulterior será dedicado, e que supostamente acumula as três significações. O tom torna-se quase lírico para falar dessa espiral do coletivo e do individual, do prosaico e do sagrado, do imutável e do mutável — e dessas “faixas de Moebius enroladas sobre si mesmas”, nas quais se encerra “o máximo de sentido no mínimo de sinais” (*op. cit.*, p. XXXV). A pretexto do patrimônio, evocado com indulgência, o malefício da patrimonialização ainda não é percebido em sua tendência a reduzir o lugar de memória ao sítio topográfico e a entregar o culto da memória aos abusos da comemoração.

ancestrais para um mundo da relação contingente ao que nos faz, passagem de uma história totêmica para uma história crítica: é o momento dos lugares de memória. Não mais se celebra a nação, porém se estudam suas celebrações” (*ibid.*, p. XXV).

97 Ouve-se aqui um eco das críticas desenvolvidas por Platão contra o “*aide-mémoire*”, a *lupommêsis* (cf. primeira parte, capítulo 1).

b) O primeiro artigo de 1984 sobre os lugares de memória seria seguido de várias outras intervenções de Nora, em pontos estratégicos da grande obra que ele dirigia. No ensaio “A nação-memória”, publicado após mais de quarenta textos dedicados à nação (*Lieux de mémoire II*), a recomposição à qual convidam esses enfoques pontuais tem como tema condutor o dever da “memória nacional”. Quatro tipos que balizam uma cronologia com grandes malhas são propostos: memória fundadora, contemporânea da monarquia feudal e do período de definição e de afirmação do Estado; memória-Estado, “absorvida na imagem de sua própria representação” (a mesma que Louis Marin caracterizou, mais acima, como o “retrato do rei”); memória-nacional, memória da nação que toma consciência de si mesma como nação, da qual dá testemunho Michelet, ele “que transcende todo lugar de memória, porque, de todos, ele é o lugar geométrico e o denominador comum, a alma desses lugares de memória” (*Lieux de mémoire II*, p. 649); enfim, memória-cidadã, da qual Alain é “o modelo quintessenciado” (*op. cit.*, p. 650). Mas, afirma-se, é o quinto tipo que confere, retrospectivamente, um sentido a esse percurso afinal decepcionante: o tipo que é o nosso, “uma memória-patrimônio” (*ibid.*). Para nossa investigação sobre o destino da idéia de lugares de memória nos textos de Nora, esse momento da análise é decisivo: ele marca uma reviravolta interna na própria noção de lugar de memória. A definição é concisa: “por memória-patrimônio não se deve compreender tão-somente a ampliação brutal da noção e sua dilatação recente e problemática a todos os objetos testemunhas do passado nacional, porém, muito mais profundamente, a transformação em bem comum e em herança coletiva das apostas tradicionais da própria memória” (*ibid.*). Muito mais será dito sobre esse assunto no último ensaio de Nora, que se encontra no fim do tomo III dos *Lieux de mémoire*; apenas sua marca sobre a dialética da memória e da história é aqui sublinhada. Dessa transformação patrimonial, diz-se apenas que ela “traz uma renovação, em curso em toda parte, da abordagem histórica da França pela memória, cuja centralidade a empreitada dos *Lieux de mémoire* gostaria de consagrar” (*op. cit.*, p. 651). Doravante, o sentimento de pertencimento à nação, “no modo de uma sensibilidade renovada à singularidade nacional” prevalece sobre as mediações e as oposições à identificação da nação com o Estado: “Chegou a hora de uma memória patrimônio e do reencontro da França com uma nação sem nacionalismo” (*op. cit.*, p. 652). Esse apagamento do vínculo entre a nação e o Estado tem como corolário a promoção da memória, em função da qual apenas “a nação deve sua aceitação unitária, guarda sua pertinência e sua legitimidade” (*op. cit.*, p. 653). Fazendo-se, assim, a economia do desvio pelo Estado, a memória pretende fazer também a economia do desvio pela história, fundamento solidário na França da constituição do Estado-nação: “dessa sedimentação nacional da memória, que se travou em torno do Estado, uma história completamente desenvolvida sob o horizonte do Estado-nação não é mais capaz de prestar contas” (*op. cit.*, p. 654). Doravante, “‘A França’ é sua própria memória ou não é” (*op. cit.*, p. 655).

No final desse breve ensaio, prevalece ainda certa aquiescência à emergência da memória-patrimônio, tida como característica do quinto tipo de memória nacional,

e de seu corolário, a “depreciação da versão nacionalista da nação, galocêntrica, imperial e universalista” (*op. cit.*, p. 657). Todavia, não é certo que a última palavra seja pronunciada enquanto a noção de patrimônio continuar indeterminada, e enquanto continuar despercebida sua capacidade de nocividade em relação à própria idéia de lugar de memória.

c) O ensaio “A geração” incluído na primeira seção “Conflitos e partilhas”, da terceira parte, “Les France”, tomo I, dos *Lieux de mémoire* (pp. 931-969), não parece muito anunciar, pelo título e pelo tema, um progresso na análise da idéia do lugar de memória e, mais precisamente, de sua transformação pelo contato com a de patrimônio. Mas não é bem assim. Com a idéia de geração, prevalece uma visão puramente horizontal do vínculo social; uma geração substitui outra por troca contínua; sobretudo, a idéia de geração marca a desqualificação da geração descendente pela geração ascendente: “O passado não é mais a lei: é a essência do fenômeno” (*Lieux de mémoire* III, tomo I, p. 934). Essa “ruptura simbólica” garante a preeminência da identidade horizontal sobre todas as formas de solidariedade vertical. Apesar das aporias nas quais esbarra uma definição teórica do fenômeno — que o autor percorre —, impõe-se um tipo de pertencimento, a solidariedade geracional e, com ela, uma questão notável: “Por que e como, à medida que se acelera a mudança, a identificação horizontal do indivíduo pela simples igualdade das idades não pôde preceder todas as outras formas de identificação vertical?” (*op. cit.*, p. 942). Não basta retrair as etapas “da construção histórica do modelo” (*op. cit.*, pp. 944-955), embora a passagem da noção próxima da biologia, da substituição dos mortos pelos vivos à de geração compreendida como uma formação histórica singular permita encenar a história da memória: “Há provavelmente, em cada país, uma geração, e só uma, que serviu de modelo e padrão para todas as seguintes” (*op. cit.*, p. 944). Assim, Musset forjou a fórmula poética dos “filhos do século” que encontramos anteriormente, com Terdiman. Na França, particularmente, entrelaçaram-se na panóplia geracional os eixos do político e da literatura, do poder e das palavras. É nessa atmosfera que a história foi promovida como disciplina, com sua grande periodização cíclica concelebrada em maio de 1968. Falta explicar por que a história da França pôde ser ditada pela pulsão das gerações. Oferece-se, então, a noção de lugar de memória e sua mistura de memória e de história, sob o signo da subversão geracional: “A geração é e sempre foi um misto de memória e de história, mas numa relação e em proporções que parecem, ao longo dos tempos, terem se invertido” (*op. cit.*, p. 955). A inversão consiste no fato de que a noção de geração, construída na retrospectiva e, nessa condição, atravessada pela história, esconde-se em seu “efeito de rememoração” (*op. cit.*, p. 956), como se vê no tempo de Péguy e de Barrès. Imposta primeiramente de fora, ela é, em seguida, violentamente interiorizada (o leitor percebe aqui um eco das considerações de Halbwachs sobre a formação do que ele chama “memória histórica”). Mais ainda: habitada pela história, a memória de geração se encontra “esmagada por seu peso” (*op. cit.*, p. 958) (agora é a marca de Nietzsche no ensaio de 1872, aqui apresentado no Prelúdio). A rememoração

transforma-se em comemoração, com sua obsessão por uma história acabada, decorrida: “Falta algo no início de uma geração, uma espécie de luto” (*op. cit.*, p. 958) (aqui cruzamos com Henry Rousso e a obsessão da síndrome de Vichy). “É essa celebração histórica, intrinsecamente mitológica e comemorativa, que faz com que a geração saia da história para se instalar na memória” (*op. cit.*, p. 959) (essa seção é intitulada “O banho de memória” [*op. cit.*, pp. 955-964]). Estamos exatamente na memória pura, a que dispensa a história e elimina a duração, para dela fazer um presente sem história: o passado é, então, segundo uma observação de François Furet, “imemorializado”, a fim de melhor “memorializar” o presente.

Nesse ponto, o historiador Nora resiste: o artigo “La génération” termina, sem complacência pelo reino da comemoração, com uma defesa de uma “consciência da história desdobrada” (*op. cit.*, p. 966) — desdobrada entre sua “ruminação memorial” (*op. cit.*, p. 962) e a evocação da grande história do mundo no seio da qual a França é chamada a situar sua potência média. À versão unidimensional imposta pela mitologia geracional, o historiador, ou melhor, provavelmente, o cidadão no historiador, opõe “a partilha entre o que só depende da memória geracional e o que só depende da memória histórica” (*op. cit.*, p. 963).

Nisso tudo, o que foi feito da idéia de lugar de memória? Num sentido, ela está, a contragosto do historiador, como que sacralizada pela comemoração⁹⁸. Mas não se disse ainda que o elo, vislumbado no ensaio precedente, entre a idéia de lugar de memória e a transformação patrimonial da identidade nacional anuncia sua sutil perversão. De fato, resta citar a captura patrimonial da idéia de lugar de memória — a captura no espaço após a captura no presente.

d) O artigo de 1992 “L’ère de la commémoration » (*Lieux de mémoire III*, “Les France”, terceira parte, tomo I, “De l’archive à l’emblème”, pp. 977-1012) fecha o círculo, seis anos depois do lançamento do artigo “Lieux de mémoire”. Ele o encerra com uma nota deplorativa: “Estranho destino o desses *Lugares de memória*: pretenderam ser, por seus procedimentos, métodos e pelo próprio título, uma história do tipo contracomemorativo, mas a comemoração os agarrou” (*Lieux de mémoire III*, p. 977). Desejou-se “fazer das próprias comemorações um dos objetos privilegiados de sua dissecação” (*ibid.*), e a bulimia comemorativa absorveu a tentativa destinada a dominar o fenômeno. Tudo ocorreu como se, graças à saída da França do contexto da grande história, a publicação dos *Lieux* tivesse vindo reforçar a obsessão comemorativa. Resta, como única réplica ao historiador, que ele se dedique a “compreender, por sua vez, as razões dessa recuperação” (*ibid.*).

98 “Afim, ocorreu, com a geração, uma subversão interna análoga à que pudemos descrever em relação ao acontecimento moderno e midiático” (*Les Lieux de mémoire*, I, *op. cit.*, p. 941). O autor remete aqui a seu artigo “A volta do acontecimento” (em *Faire de l’histoire*, *op. cit.*).

De fato, é a própria comemoração que se metamorfoseou⁹⁹, como comprova, mais ainda do que o bicentenário da Revolução Francesa, a autocelebração de Maio de 1968. A Revolução tinha inventado um modelo clássico de comemoração nacional. É esse modelo que foi implodido e subvertido: reencontramos as observações disseminadas nos artigos anteriores sobre o declínio do modelo de identidade nacional centrado no Estado-nação: “O apagamento do quadro unitário do Estado-nação destruiu o sistema tradicional que era sua expressão simbólica e concentrada. Não há mais superego comum, o cânone desapareceu” (*op. cit.*, p. 984). Uma batalha das memórias ocupa o cenário: o cultural e o local, destruidores do nacional, congestionam as mídias¹⁰⁰.

Volta reforçado o tema do patrimonial, várias vezes ventilado nos artigos anteriores: “Do nacional ao patrimonial” (*op. cit.*, p. 992), tal é o segredo da metamorfose balizada por narrativas de comemorações nas páginas precedentes. O fim do mundo rural é uma ocasião para isso; a saída da França da órbita da guerra, a morte do homem em 18 de junho são outras; em seguida, o sucesso do Ano do Patrimônio (1980), que consagra a regionalização da memória coletiva: está no caminho a metamorfose que, da história, conduz ao rememorativo, e deste, ao comemorativo, fazendo da era da comemoração o coroamento dessa sequência de inversões. A história deixou de ser “uma memória verificada” (*op. cit.*, p. 997), em simbiose com uma história nacional. “A comemoração emancipou-se de seu espaço de atribuição tradicional, mas foi toda a época que se tornou comemorativa” (*op. cit.*, p. 998). Mesmo a publicação da obra *Faire de l'histoire* por Jacques Le Goff e Pierre Nora em 1973, que eleva a memória à categoria de objeto novo da história graças aos trabalhos de Goubert, Duby e Lacouture, devia contribuir, contra a sua vontade, para essa subversão da memória contra a história. O entusiasmo de comemoração memorial era tão forte que mesmo a esquerda francesa a ele sucumbiu com François Mitterrand no Panteão, em 1981. Mas é a promoção do patrimônio e sua cristalização no “monumento histórico”, com sua topografia espetacular e sua nostalgia arqueológica, que marca a época, a “era da comemoração”: “o ‘matrimonializável’ tornou-se infinito” (*op. cit.*, p. 1005). O contra-senso sobre a própria noção de lugar de memória instaurou-se: de instrumento simbólico, cujo interesse heurístico era imaterializar o “lugar”, a noção tornou-se presa da comemoração de tipo patrimonial: “E o patrimônio passou diretamente do bem que se possui por herança para o bem que vos constitui” (*op. cit.*, p. 1010). Ao mesmo tempo, a história nacional e, com ela, a história como mito, foi substituída pela memória nacional, essa idéia recente. “Nação memorial” ao invés de e em lugar de “nação histórica” (*op. cit.*, p. 1011): a subversão é profunda. O passado não é mais garantia do futuro, eis a razão principal da promoção da memória como campo dinâmico e única promessa de continuidade. A solidariedade do presente e da memória substituiu a solidariedade do passado e do fu-

99 Falei sobre isso em termos positivos, na primeira parte desta obra, na companhia de E. Casey ; cf. acima, pp. 54-56 e p. 157.

100 Assim, o tricentenário da Revogação do Edito de Nantes teria alimentado mais o imaginário protestante que o imaginário nacional dedicado a uma reconciliação e a um esquecimento das ofensas impostas pelo soberano (*Les Lieux de mémoire*, III, *op. cit.*, p. 991).

turo. “É à emergência desse presente historizado que se deve a emergência correlativa da ‘identidade’”. Um uso memorial substituiu o antigo uso puramente administrativo ou policial: “A França como ‘pessoa’ chamava sua história. A França como identidade só prepara seu futuro na decifração de sua memória” (*op. cit.*, p. 1010). Amargura.

Então, a noção de lugares de memória foi, no final das contas, mal escolhida? Uma sombra passa sobre o termo e por sua “aliança aparentemente contraditória de duas palavras, uma delas dando idéia de afastamento e a outra, de aproximação” (*op. cit.*, p. 1011). O historiador não quer, todavia, se perder no pesar e na nostalgia. Ele prefere a réplica ativa: “Ao autorizar a junção de objetos de naturezas tão diferentes, [a expressão lugares de memória] permite, na explosão, a recomposição do nacional explodido. É o que justifica, talvez, a ambição desses três volumes em múltiplas vozes e dos quatro que os precederam: constituir, na cadeia praticamente contínua das histórias da França, um momento do olhar dos franceses sobre a França” (*ibid.*).

Assim, ao escrever, e ao fazer uma representação escriturária da subversão da “nação histórica” pela “memória nacional”, o historiador-cidadão resiste. Não sem lançar um desafio à sua época: falando no futuro anterior, ele evoca o momento em que “uma outra maneira do ser-juntos será implantada”, e em que “a necessidade de exumar as referências e explorar os lugares terá desaparecido” (*op. cit.*, p. 1012). Então — anúncio inverso daquele pelo qual, faz alguns anos, a introdução de *Lieux de mémoire* se iniciou —, “a era da comemoração será definitivamente encerrada. A tirania da memória só terá durado algum tempo, mas era o nosso tempo” (*ibid.*).

Direi, contudo, que até lá prevalece a “inquietante estranheza” da história, justamente quando ela pretende compreender as razões de sua contestação pela memória comemorativa.

3

O Esquecimento

Nota de orientação

O esquecimento e o perdão designam, separada e conjuntamente, o horizonte de toda a nossa pesquisa. Separadamente, na medida em que cada um deles depende de uma problemática distinta: no caso do esquecimento, a da memória e da fidelidade ao passado; no do perdão, a da culpabilidade e da reconciliação com o passado. Conjuntamente, na medida em que seus respectivos itinerários se recruzam num lugar que não é um lugar, e que o termo horizonte designa mais corretamente. Horizonte de uma memória apaziguada, e até mesmo de um esquecimento feliz.

Num sentido, a problemática do esquecimento é a mais vasta, na medida em que o apaziguamento da memória, em que consiste o perdão, parece constituir a última etapa de um percurso do esquecimento, que culmina nessa *ars oblivionis* que Harald Weinrich¹ desejaria ver constituída paralelamente à *ars memoriae* examinada e celebrada por Frances Yates. Foi em consideração a esse sentido que decidi incluir, no título da presente obra, o esquecimento, em pé de igualdade com a memória e a história. De fato, o esquecimento continua a ser a inquietante ameaça que se delinça no plano de fundo da fenomenologia da memória e da epistemologia da história. Sob esse aspecto, ele é o termo emblemático da condição histórica tomada como tema de nossa terceira parte, o emblema da vulnerabilidade dessa condição. Num outro sentido, o problema da memória é o mais vasto, visto que a eventual *ars oblivionis* se projeta como um duplo da *ars memoriae*, uma figura da memória feliz. Ora, de certa maneira, a idéia de memória feliz tinha aberto o caminho para toda a nossa empreitada, contanto que tratássemos de não deixar a patologia da memória levar a melhor sobre a fenomenologia da memória comum considerada em suas fases de cumprimento bem sucedido; é verdade que não sabíamos, então, qual seria o preço a pagar por atribuir sentido pleno à idéia de memória feliz, a saber, a travessia da dialética da história e da memória e, para concluir, a dupla prova do esquecimento e do perdão.

É nesse jogo de horizontes, no mesmo sentido em que pudemos falar de jogo de escalas, que nossa investigação terminará. No sentido dado por Gadamer e que assumo, horizonte não quer dizer somente fusão dos horizontes, mas também fuga de horizontes, inacabamento. Tal con-

1 Cf. acima, pp. 76, 78, 80-82.

fissão não é inesperada num empreendimento que é apresentado, desde o início, sob o signo da crítica impiedosa dirigida contra a hubris da reflexão total.



Pode-se falar longamente sobre o esquecimento sem evocar ainda a problemática do perdão. É o que faremos neste capítulo. De início e maciçamente, é como dano à confiabilidade da memória que o esquecimento é sentido. Dano, fraqueza, lacuna. Sob esse aspecto, a própria memória se define, pelo menos numa primeira instância, como luta contra o esquecimento. Heródoto ambiciona preservar do esquecimento a glória dos gregos e dos bárbaros. E nosso famoso dever de memória enuncia-se como uma exortação a não esquecer. Porém, ao mesmo tempo, e no mesmo movimento espontâneo, afastamos o espectro de uma memória que nada esqueceria. Consideramo-la até mesmo monstruosa. Temos presente no espírito a fábula de Luís Borges sobre o homem que nada esquecia, retratado por Funes el memorioso². Haveria, portanto, uma medida no uso da memória humana, um “nada demasiado”, segundo uma fórmula da sabedoria antiga? O esquecimento não seria, portanto, sob todos os aspectos, o inimigo da memória, e a memória deveria negociar com o esquecimento para achar, às cegas, a medida exata de seu equilíbrio com ele? E essa justa memória teria alguma coisa em comum com a renúncia à reflexão total? Uma memória sem esquecimento seria o último fantasma, a última representação dessa reflexão total que combatemos obstinadamente em todos os registros da hermenêutica da condição histórica?

É preciso ter em mente esse pressentimento — essa *Ahnung* — durante toda a travessia dos desfiladeiros que escondem a linha do horizonte.

Não é exagero falar aqui de desfiladeiros a serem transpostos. Quem resolve avaliar os malefícios evidentes e os benefícios presumidos do esquecimento confronta-se, em primeiro lugar, com uma polissemia opressiva da palavra “esquecimento”, cuja abundância é atestada na história literária tal como Harald Weinrich a escreveu. Para nos livrar da opressão que a linguagem acrescenta, pela sua profusão, à inconstância nostálgica inerente ao tema do esquecimento, proponho uma grade de leitura baseada na idéia de grau de profundidade do esquecimento. Para esclarecer essa distinção, eu a colocarei em relação com a que presidiu, anteriormente, à descrição dos fenômenos mnemônicos considerados sob seu ângulo “objetivo” (segundo o uso substantivo do termo “lembrança”), a distinção entre abordagem cognitiva e abordagem pragmática; sob a primeira, a memória foi apreendida de acordo com sua ambição de representar fielmente o passado, enquanto a segunda refere-se ao lado operatório da memória, seu exercício, o qual é a ocasião da *ars memoriae*, mas também de usos e abusos que tentamos repertoriar, segundo uma escala própria. O esquecimento convida a uma releitura das duas problemáticas e de sua articulação graças a um princípio novo de discriminação, o dos níveis de profundidade e de manifestação. De fato, o esquecimento propõe uma nova significação dada à idéia de profundidade que a fenomenologia da memória tende a identificar com a distância, com o afastamento, segundo uma fórmula horizontal da profundidade; o esquecimento propõe, no plano existencial, uma espécie de perspectivação que a metáfora da profundidade vertical tenta exprimir.

2 J. L. Borges, “Funes qui n’oubliait pas”, in *Fictions*, Paris, Gallimard, 1957.

Detendo-me um instante no plano da profundidade, proponho pôr em correlação a problemática relativa a esse nível com a abordagem cognitiva da memória espontânea. De fato, o que o esquecimento desperta nessa encruzilhada é a própria aporia que está na fonte do caráter problemático da representação do passado, a saber, a falta de confiabilidade da memória; o esquecimento é o desafio por excelência oposto à ambição de confiabilidade da memória. Ora, a confiabilidade da lembrança procede do enigma constitutivo de toda a problemática da memória, a saber, a dialética de presença e de ausência no âmago da representação do passado, ao que se acrescenta o sentimento de distância próprio à lembrança, diferentemente da ausência simples da imagem, quer esta sirva para descrever ou simular. A problemática do esquecimento, formulada em seu nível de maior profundidade, interviém no ponto mais crítico dessa problemática de presença, de ausência e de distância, no pólo oposto a esse pequeno milagre de memória feliz constituído pelo reconhecimento atual da lembrança passada.

É nesse ponto crítico que é proposta a grande bifurcação que vai comandar as duas primeiras partes deste estudo — a saber, a polaridade entre duas grandes figuras do esquecimento profundo, que denomino esquecimento por apagamento dos rastros, e esquecimento de reserva, expressão que, dentro em pouco, tentarei justificar. A essa grande bifurcação são dedicadas a primeira e a segunda partes deste capítulo. Como a denominação da primeira figura do esquecimento profundo permite compreender, é a problemática do rastro que comanda a do esquecimento nesse nível radical. Essa irrupção é totalmente previsível. Desde o início desta obra, fomos confrontados com a proposição do Teeteto de Platão de unir o destino da eikôn ao da tupos, da impressão, baseado num modelo da marca deixada por um anel na cera. É esse vínculo alegado entre imagem e impressão que o esquecimento obriga a explorar mais profundamente do que fizemos até agora. De fato, toda nossa problemática do rastro, da Antiguidade aos nossos dias, é herdeira dessa noção antiga de impressão, a qual, longe de resolver o enigma da presença da ausência que agrava a problemática da representação do passado, acrescenta-lhe seu enigma próprio. Qual?

Desde o comentário dos textos de Platão e de Aristóteles, fundamentados na metáfora da impressão na cera, propus distinguir três espécies de rastros: o rastro escrito, que se tornou, no plano da operação historiográfica, rastro documental; o rastro psíquico, que é preferível chamar de impressão, no sentido de afecção, deixada em nós por um acontecimento marcante ou, como se diz, chocante; enfim, o rastro cerebral, cortical, tratado pelas neurociências. Aqui, deixarei de lado o destino do rastro documental, que já foi discutido na segunda parte, não sem lembrar que, como todo rastro material — e, a esse respeito, o rastro cortical está do mesmo lado que o rastro documental —, ele pode ser alterado fisicamente, apagado, destruído; foi, entre outras finalidades, para conjurar essa ameaça de apagamento que se instituiu o arquivo. Resta a justaposição das duas outras espécies de rastros: rastro psíquico, rastro cortical. Toda a problemática do esquecimento profundo se decide nessa articulação.

A dificuldade é, em primeiro lugar, uma dificuldade de abordagem. É por caminhos radicalmente heterogêneos que temos acesso a um ou ao outro. Só conhecemos o rastro cerebral, cortical, externamente, pelo conhecimento científico, sem que a este corresponda uma prova sentida, vivida, como no caso dessa parte da sensibilidade orgânica que nos faz dizer que vemos “com” nossos olhos e que seguramos “com” nossas mãos. Não dizemos, da mesma maneira, que

pensamos “com” nosso cérebro. Aprendemos que esse cérebro-objeto é nosso cérebro, situado nessa caixa craniana que é nossa cabeça, com sua fachada de rosto, nossa cabeça, emblema da hegemonia que pretendemos exercer sobre nossos membros. Complexa é essa apropriação de “nosso” cérebro — e dos rastros que o conhecimento objetivo nele desenha. A primeira seção deste capítulo será dedicada às discussões sobre a noção de rastro mnésico³. Dela resulta o destino da primeira forma de esquecimento profundo, o esquecimento por apagamento dos rastros. O acesso aos presumidos rastros psíquicos é totalmente diverso. Ele é muito mais dissimulado. Só se fala deles retrospectivamente, com base em experiências precisas que têm como modelo o reconhecimento das imagens do passado; essas experiências fazem pensar, ulteriormente, que muitas lembranças, talvez as mais preciosas entre as lembranças de infância, não foram definitivamente apagadas, mas apenas tornadas inacessíveis, indisponíveis, o que nos leva a dizer que esquecemos menos do que acreditamos ou do que tememos.

A dificuldade relacionada à problemática dos dois rastros, porém, não é apenas de acesso aos fenômenos em questão. Ela diz respeito à própria significação que pode ser dada às duas acepções do rastro, uma externa, a outra, íntima. A primeira seção, dedicada ao manejo conceitual da idéia de rastro mnésico no âmbito das neurociências, está articulada em três momentos. 1) Perguntar-se-á, previamente, qual é a posição de princípio do filósofo que sou perante os cientistas que falam, de modo geral, de rastros mnésicos ou não mnésicos? 2) De modo mais específico: o que são rastros mnésicos? A esse respeito, que ensinamento mútuo se dão o fenomenólogo e o neurologista? É nesse estágio do questionamento que a interrogação mais importante será conduzida ao seu mais alto grau de problematidade. 3) Que lugar, finalmente, a questão do esquecimento ocupará no quadro das disfunções da memória? O esquecimento é realmente uma disfunção? É com esse terceiro segmento da investigação que o esquecimento por apagamento de rastros será delimitado mais de perto. Mas o princípio da solução proposta estará contido no primeiro momento, com as idéias de causa sine qua non, de substrato, de correlação entre organização e função. A orientação geral será a de um desvio epistemológico entre o discurso sobre o neuronal e o discurso sobre o psíquico. Esse desvio será protegido contra toda e qualquer extrapolação espiritualista ou reducionismo materialista, mediante uma abstenção sem falha, no plano ontológico, na querela clássica sobre a questão dita da união da alma e do corpo.

*É graças a essa suspensão que levarei o mais longe possível, na segunda seção, a pressuposição sobre a qual se estabelece o recurso a uma noção distinta de rastro psíquico, seja qual for seu condicionamento neuronal. A experiência-chave, como acabamos de dizer, é a do reconhecimento. Falo dele como de um pequeno milagre. De fato, é no momento do reconhecimento que se considera a imagem presente como fiel à afecção primeira, ao choque do acontecimento. Onde as neurociências falam simplesmente de reativação dos rastros, o fenomenólogo, deixando-se instruir pela experiência viva, falará de uma persistência da impressão originária. É esse discurso que tentarei elevar a seu mais alto grau de incandescência, explorando, na esteira de Bergson, em *Matéria e Memória*, a pressuposição inteiramente retrospectiva de um nascimento da lembrança desde o exato momento da impressão, de uma “revivescência das imagens”*

3 Adoto o vocabulário das neurociências, que falam de rastro mnésico. Reservo o termo mnemônico para o conjunto dos fenômenos ligados a uma fenomenologia da memória.

no momento do reconhecimento. Uma existência “inconsciente” da lembrança deve, então, ser postulada, independentemente do sentido que se possa atribuir a essa inconsciência. É essa hipótese da preservação por si, constitutiva da própria duração, que tentarei estender a outros fenômenos de latência, até o ponto em que essa latência possa ser considerada como uma figura positiva do esquecimento que denomino esquecimento de reserva. Efetivamente, é a esse tesouro do esquecimento que recorro quando tenho o prazer de me lembrar do que, certa vez, vi, ouvi, experimentei, aprendi, adquiri. É com base nessa perseverança que o historiador poderá, na esteira de Tucídides, edificar o projeto de um “conhecimento adquirido para sempre”.

Certamente, persiste o problema de atribuir, conjuntamente, o estatuto neuronal dos rastros mnésicos e o estatuto do que se diz em termos de persistência, remanência, revivescência, duração. Talvez fosse preciso se ater, pelo menos na espécie de discurso que assumo, à profissão da polissemia da noção de rastro, uma vez que a idéia de rastro psíquico reivindica um direito igual à de rastro neuronal. Duas leituras dos fenômenos mnemônicos estariam, assim, competindo. A primeira leva à idéia de esquecimento definitivo: é o esquecimento por apagamento de rastros; a segunda leva à idéia de esquecimento reversível e, até mesmo, à idéia do inesquecível, é o esquecimento de reserva. Nossos sentimentos ambivalentes em relação ao esquecimento encontrariam, assim, sua origem e sua justificação especulativa na competição entre duas abordagens heterogêneas do enigma do esquecimento profundo, uma ocorrendo no caminho da interiorização e da apropriação de um saber objetivo, a outra, no caminho da retrospectão a partir da experiência *princeps* do reconhecimento. De um lado, o esquecimento nos amedronta. Não estamos condenados a esquecer tudo? De outro, saudamos como uma pequena felicidade o retorno de um fragmento de passado arrancado, como se diz, ao esquecimento. As duas leituras prosseguem no decorrer de nossa vida — com a permissão do cérebro.

Continuando nossa progressão ao longo do eixo vertical dos níveis de profundidade do esquecimento, chegamos às figuras do esquecimento manifesto. A terceira seção deste capítulo será dedicada a examiná-las. Prevalecendo-nos da correlação acima proposta entre as grandes divisões deste capítulo e a distinção entre abordagem cognitiva e abordagem pragmática dos fenômenos mnemônicos, intitulemos essa seção de pragmática do esquecimento. O esquecimento manifesto é também um esquecimento exercido. Para nos ajudar a decifrar fenômenos originados dessa pragmática do esquecimento, adotarei a grade de leitura dos usos e abusos da memória, posta à prova das análises do segundo capítulo da primeira parte. Uma hierarquia semelhante escandirá a progressão na manifestação do esquecimento exercido. O esquecimento não oferecerá apenas um redobramento da descrição, em que os mesmos usos da memória se revelariam sob o novo ângulo dos usos do esquecimento; estes últimos trarão consigo uma problemática específica, distribuindo suas manifestações num eixo horizontal dividido entre um pólo passivo e um pólo ativo. O esquecimento revelará, então, uma estratégia astuciosa que lhe é muito própria. Para concluir, proporemos um exemplo desses usos e abusos do esquecimento emprestado da história do tempo presente.

No final dessa investigação dedicada à pragmática do esquecimento, o paralelo com a hierarquia dos usos e abusos da memória conduzirá, inelutavelmente, à questão de saber que eco e que respaldo as dificuldades e as ambigüidades levantadas pelo presumido dever de memória podem encontrar do lado do esquecimento — e por que não se pode falar de modo algum de dever de esquecimento.

I. O esquecimento e o apagamento dos rastros

Nas ciências neuronais, costuma-se enfrentar diretamente o problema dos rastros mnésicos, visando a localizá-los ou a subordinar as questões de topografia às de conexão, de hierarquia de arquiteturas sinápticas; daí, passa-se às relações entre organização e função e, com base nessa correlação, identifica-se o correspondente mental (ou psíquico) do cortical em termos de representações e de imagens, entre as quais as imagens mnésicas. O esquecimento é então evocado nas proximidades das disfunções das operações mnésicas, na fronteira incerta entre o normal e o patológico.

Esse programa e essa progressão de pensamento são cientificamente irrepreensíveis. E refarei esse percurso sob a condução do neurologista. As questões do filósofo — de um filósofo — são de outra ordem. Em primeiro lugar, há a questão prévia, evocada em nossa nota de orientação, do lugar da idéia de rastro cortical na tipologia dos empregos da noção. Uma vez situada a idéia de rastro cortical, a questão é saber como se reconhece que um rastro é um rastro mnésico, a não ser, no plano da função e da expressão física, pela relação com o tempo e com o passado. Ora, para o fenomenólogo, essa relação é especificada pela problemática central da imagem-lembrança, ou seja, a dialética de presença, de ausência e de distância que inaugurou, acompanhou e atormentou nossa pesquisa. O papel do filósofo é, então, relacionar a ciência dos rastros mnésicos com a problemática central em fenomenologia da representação do passado. A releitura dos trabalhos do neurologista, que faremos em seguida, é totalmente comandada por essa confrontação do saber neurológico com a dialética da imagem mnemônica. Essa confrontação exclui um ataque direto da noção de rastro mnésico. Impõe-se a paciência de um longo desvio que começa pelo esclarecimento da relação que a espécie de filosofia aqui professada mantém com as neurociências. Depois, a noção de rastro mnésico poderá ser abordada frontalmente quanto à sua relação com o enigma da representação presente do passado ausente. Porém, mesmo então, ainda não se terá falado, especificamente, do esquecimento: que espécie de disfunção é essa? Seria uma disfunção como as amnésias ligadas à clínica?

a) No que diz respeito à minha posição de filósofo perante as neurociências, tomarei a liberdade de resumir a argumentação que desenvolvi em minha discussão com Jean-Pierre Changeux em *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*⁴. Não é no plano de uma ontologia monista ou dualista que tento me manter, mas no de uma semântica dos discursos mantidos, por um lado, pelas ciências neuronais, e, por outro, pelos filósofos que reivindicam a tripla herança da filosofia reflexiva francesa (de Maine de Biran e Ravaisson a Jean Nabert), da fenomenologia (de Husserl a Sartre e Merleau-Ponty) e da hermenêutica (de Schleiermacher a Dilthey, Heidegger e Gadamer)⁵. Eu

4 J.-P. Changeux e P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, op. cit.

5 Já no início, declarei o seguinte: “Minha tese inicial é que os discursos dos dois lados derivam de duas perspectivas heterogêneas, isto é, não redutíveis uma à outra e não deriváveis uma da outra. Num discurso, trata-se de neurônios, de conexões neuronais, de sistema neuronal; no outro, fala-

me apoiava, então, na idéia de que todo saber, por definição limitado, relaciona-se ao que é, para ele, o referente último, reconhecido como tal pela comunidade científica da mesma disciplina, esse referente não sendo último senão nesse campo e definindo-se ao mesmo tempo em que ele. Não se deve, portanto, transformar um dualismo de referentes num dualismo de substâncias. Essa proibição diz respeito tanto ao filósofo como ao cientista: para o primeiro, o termo “mental” não se iguala ao termo “imaterial”, muito pelo contrário. O mental vivido implica o corporal, mas num sentido da palavra “corpo” irredutível ao corpo objetivo tal como é conhecido nas ciências da natureza. Ao corpo-objeto opõe-se semanticamente o corpo vivido, o corpo próprio, meu corpo (de onde falo), teu corpo (a ti, a quem me dirijo), seu corpo (dele ou dela, de quem conto a história). Há apenas um corpo meu, enquanto todos os corpos-objetos estão diante de mim. Um problema que continua mal resolvido pelo fenomenólogo hermenêutico é o de explicar a “objetivação”, como ele diz, pela qual o corpo próprio é apreendido como “corpo-objeto”. De fato, o trajeto entre o corpo próprio e o corpo-objeto é longo. É preciso fazer o desvio através da idéia de uma natureza comum e, para isso, passar pela idéia de uma intersubjetividade fundadora de um saber comum, e remontar até a atribuição de estados mentais comparáveis e concordantes entre uma pluralidade de sujeitos encarnados. Em última instância, só essa pluralidade está habilitada a dizer “meu” cérebro como um dos cérebros, outro entre todos os outros. Posso então dizer que o outro tem, como eu, um cérebro. É no fim desse longo circuito que existe “o” cérebro, objeto das neurociências. Estas têm como indiscutível o processo de objetivação que continua a ser para a fenomenologia hermenêutica um problema considerável, em muitos aspectos mal resolvido. Em que sentido, de fato, o corpo próprio e o corpo-objeto são o mesmo corpo?⁶ O problema é difícil, na medida em que não se vê, à primeira vista, passagem alguma de uma ordem de discurso para a outra: ou falo de neurônios, etc., e me atenho a certa linguagem, ou falo de pensamentos, ações, sentimentos, e os ligo a meu corpo, com o qual tenho uma relação de posse, de pertencimento. Podemos agradecer a Descartes por ter levado o problema do dualismo epistemológico a seu ponto crítico, além das facilidades e das confusões do hilemorfismo medieval, até ao limiar da noção do “homem”, como esse ser que não está em seu corpo como o co-

se de conhecimentos, ações, sentimentos, isto é, de atos ou estados caracterizados por intenções, motivações, valores. Combaterei, portanto, o que chamarei, doravante, de amálgama semântico, e que vejo resumido na fórmula digna de um oxímoro: “O cérebro pensa” (*op. cit.*, p. 25).

- 6 No que diz respeito à noção de referente último, o problema foi encontrado várias vezes nesta obra; assim, ao tratar da operação historiográfica, admiti que o referente último era a ação em comum no trajeto da formação do vínculo social e das identidades aferentes. De maneira mais precisa, adotei, no plano da representação literária historiadora, o conceito de pacto de leitura entre o escritor e seu público, pelo qual são delimitadas as expectativas, por exemplo, de ficção ou de realidade, tratando-se de uma história contada. Um pacto de mesma natureza se estabelece tacitamente entre os cientistas e o público esclarecido.
- 7 Em *La Nature et la Règle*, apresento esse problema como o de um terceiro discurso: seria um discurso absoluto, outra versão do discurso da reflexão aqui combatido? Ou outro discurso, quer especulativo à maneira de Spinoza ou dos pós-kantianos, quer francamente mítico, aberto a múltiplas transposições?

mandante em seu navio⁸. Ora, o cérebro é, sob esse aspecto, notável: enquanto tenho com alguns órgãos — sensoriais, motores — uma relação dupla que me permite tanto considerar os olhos e as mãos como partes da natureza objetiva, quanto dizer que vejo com meus olhos, seguro com minhas mãos, não posso dizer, da mesma maneira, de acordo com o mesmo sentido de pertencimento, que penso com meu cérebro. Não sei se é contingente que o cérebro seja insensível, mas o fato é que não sinto nem movo meu cérebro como um órgão meu; nesse aspecto, ele é totalmente objetivo. Só me apropri dele enquanto alojado em minha caixa craniana, portanto, nessa cabeça que honro e protejo como lugar de poder, de hegemonia, na postura vertical, essa maneira de se apresentar e de se manter diante do resto do mundo. O cientista se permite, talvez, dizer que o homem pensa com seu cérebro; para o filósofo, não há paralelo entre as duas frases: “eu seguro com minhas mãos”, “eu compreendo com meu cérebro”. Para ele, o cientista se concede uma permissão em seu pacto de discurso que faz com que a preposição “com” designe outra coisa que não o elo vivido de pertencimento e de posse referente ao corpo próprio, ou seja, à relação entre organização e função, de que falaremos um pouco.

Colocando-se na fronteira entre o epistemológico e o ontológico, o filósofo se aterá de bom grado à fórmula de Platão em *Fédon*: Sócrates, ao ser interrogado sobre as causas que fazem com que ele não fuja, mas permaneça sentado à espera da morte que lhe é infligida pela cidade, dá duas respostas: ele permanece nessa posição porque os membros de seu corpo ali o retêm; o corpo é então a causa sem a qual — a *causa sine qua non*; mas a causa verdadeira que faz com que ele permaneça ali é a obediência às leis da cidade. Retomando a fórmula, direi que o cérebro só é causa no plano da condicionalidade expressa pela idéia de *causa sine qua non*. Pode-se então falar como Aristóteles, no âmbito de sua teoria das formas de causalidade, de causa material, ou, como prefiro dizer, de substrato.

O cientista ainda respeita os limites desse discurso causal quando se restringe a falar da “contribuição” de tal área cortical, do “papel”, da “implicação”, e mesmo da “responsabilidade” de tal montagem neuronal, ou ainda quando declara que o cérebro está “envolvido” no aparecimento de tais fenômenos psíquicos. Porém o biólogo exige mais, e isso independentemente da opção filosófica compartilhada de bom grado pela comunidade científica, para a qual o dualismo alma-corpo é anátema e o monismo materialista uma pressuposição evidente na condição de artigo do pacto que rege a comunidade científica. O homem das neurociências reivindica, em seu próprio campo, um uso menos negativo da causalidade que reina entre a estrutura ou a organização e a função. Essa relação passa por cima de certa heterogeneidade — a organização não é a função — e, nessa condição, equivale a correlação. E esta exprime mais do que a *causa sine qua non*: a esta, ela acrescenta uma condicionalidade positiva que autoriza

8 F. Azouvi, “La formation de l’individu comme sujet corporel à partir de Descartes” in G. Cazzaniga e C. Zarka (dir.), *L’individuo nel pensiero moderno, secoli 16-18*; trad. franc., *L’individu dans la pensée moderne, XVII^e-XVIII^e siècle*, t. I, Pisa, ETS, Istituto italiano di cultura (Fr.), Università degli Studi (Pisa), 1995.

in fine a afirmação de que o cérebro é essa organização que faz com que eu pense ou, em resumo, que me faz pensar. Levando sua vantagem mais além, o biólogo buscará argumentos na correlação entre a estrutura e a função e transferirá para a organização cerebral entidades que dependem, por outro lado, do discurso do mental, como representações e imagens, entidades que têm visivelmente uma ligação com a função. Aqui, o filósofo hesitará e suspeitará de um amálgama semântico que, segundo ele, infringe as permissões ligadas à idéia de correlação. Mas o biólogo se prevalece da nova ambigüidade relacionada com a noção de função: progressivamente, todo o não-cortical é função. A tendência hegemônica própria a toda ciência exerce-se, então, em relação às ciências próximas, quer abaixo do nível da organização cortical molar, no plano da química biológica, implicada particularmente no tratamento dos permutadores sinápticos, quer, de maneira mais problemática para o filósofo, acima do nível propriamente cortical, na ordem das ciências cognitivas (falamos de ciências neuro-cognitivas), da psicologia do comportamento, da etologia, da psicologia social, mesmo que, para tanto, tenha de transpor alegremente o passo entre rastro cortical e rastro cultural. Aqui, o filósofo obrigar-se-á, de modo natural, a moderar sua vigilância semântica com uma tolerância em relação a transgressões admitidas, como por estipulação, pela comunidade científica em questão. É assim que o neurologista se autoriza a pôr as imagens no cérebro, a despeito das ressalvas nutridas pelo rigorismo semântico do filósofo. A transgressão parece menos flagrante a este último quando as ciências neuronais se avizinham da fenomenologia da ação, com base na idéia de que o cérebro é um sistema projetivo, uma vez que as idéias anexas de antecipação, de exploração dependem de um novo domínio misto como se, na dimensão prática, a fronteira entre os dois discursos, científico e fenomenológico, fosse mais porosa do que na dimensão teórica. No plano da ação, a correlação entre neurologia e fenomenologia equivale a correspondência⁹.

b) Com a questão mais específica dos rastros mnésicos, estreitamos nosso domínio e nos aproximamos da morada da amnésia e do esquecimento. Ao mesmo tempo, aproximamo-nos do cerne do debate, ou seja, da relação entre a significação fenomenológica da imagem-lembrança e a materialidade do rastro.

À primeira vista, a fenomenologia tem pouco a esperar do ensino da clínica prolongada pela observação anatomofisiológica aplicada ao cérebro. Várias vezes, arrisquei-me a dizer que o conhecimento do que se passa no cérebro só contribui diretamente para a autocompreensão nos casos de disfunções, em razão de o comportamento ser

9 A. Berthoz, *Le Sens du mouvement*, Paris, Odile Jacob, 1991. A. Clark, *Being there: Putting Brain, Body and World together again*, MIT, 1997. J. Geanerod, *Cognitive Neuroscience of Action*, Blackwell, 1997. J.-L. Petit, "Introduction générale", in J.-L. Petit (ed.), *Les Neurosciences et la Philosophie de l'action*, prefácio de Alain Berthoz, Paris, Vrin, 1997, pp. 1-37. Quanto a mim, interessei-me por tais desenvolvimentos na medida em que minha abordagem do fenômeno social visado pela operação historiográfica coordenou representação e ação. Encontramos, ao mesmo tempo, uma tese cara a G. Canguilhem, referente à idéia de meio. Este não é o mundo já pronto, tal como a experiência o conhece, mas esse meio ambiente que os vivos configuram com sua atividade exploradora. Cf. *La Connaissance de la vie*, op. cit.

por elas afetado, nem que seja apenas sob a forma do recurso aos tratamentos, e, de um modo geral, em razão dos reajustes das condutas a um ambiente “reduzido”, segundo uma expressão de Kurt Goldstein retomada por Georges Canguilhem. Porém, mesmo então, quando ocorre uma doença, que implica diretamente o cérebro, o reajuste de todas as condutas à “situação catastrófica” exige de tal forma a atenção dos familiares do doente — sem falar da perturbação deste último — que esse transtorno das condutas impede que os saberes sobre o cérebro sejam levados em conta. As neurociências, somos tentados a dizer, não contribuem, diretamente, em nada para a conduta da vida. É por isso que podemos desenvolver um discurso ético e político sobre a memória — e empreender atividades científicas especializadas em várias ciências humanas — sem mesmo mencionar o cérebro. A própria epistemologia do conhecimento histórico não teve nem ocasião, nem obrigação de recorrer às ciências neuronais; seu referente último, a ação social, não o exigia. Nem por isso reivindicaria para a fenomenologia da memória um direito qualquer de ignorância quanto às ciências neuronais.

As neurociências focadas na memória podem instruir, uma primeira vez, a conduta da vida no nível desse saber refletido em que consiste uma hermenêutica da vida. Além da utilidade direta, há a curiosidade pelas coisas da natureza, entre as quais o cérebro é, provavelmente, a mais maravilhosa produção. Ora, essa curiosidade — a mesma, em suma, que aquela que motiva a epistemologia da história — é uma das disposições que articula nossa relação com o mundo. A dependência causal em que estamos em relação ao funcionamento cerebral, dependência cujo conhecimento devemos à curiosidade, não deixa de nos ensinar, ainda que na ausência de um sofrimento qualquer causado por uma disfunção. Esse ensinamento contribui para nos alertar contra a pretensiosa *hubris* que gostaria de nos fazer passar por donos e proprietários da natureza. É todo nosso ser-no-mundo que se abala. Se há um ponto no qual a fenomenologia da memória se encontra em ressonância com esse ensinamento geral das neurociências, é no nível de nossas reflexões sobre a mundanidade da lembrança na esteira da obra de Casey, *Remembering*¹⁰. Podemos, porém, ampliar essa brecha no muro do desconhecimento mútuo.

É notável que os trabalhos diretamente dedicados à memória e a suas distorções¹¹ destinem tantos esforços ao que P. Buser¹² denomina uma taxinomia da memória, ou melhor, das memórias: quantas memórias, pergunta-se, precisamos contar? É o segundo grande ensinamento recebido da clínica. Nesse nível, impõe-se uma confrontação direta com a fenomenologia da memória proposta mais acima. A esse respeito, as discordâncias, mais superficiais do que parecem à primeira vista, não deveriam surpreender. Elas se devem essencialmente às diferenças no plano do questionamento e dos métodos de abordagem. Nossa tipologia, com seus pares de opostos, era essencialmente motivada pela questão do tempo, da distância e da profundidade temporal; além disso, ela era orientada por uma conceitualidade tradicional (o que vimos em

10 Cf. acima, primeira parte, cap. 1, pp. 54-60.

11 D. Schacter (dir.), *Memory Distortions*, Harvard University Press, 1995.

12 Pierre Buser, *Cerveau de soi, Cerveau de l'autre*, Paris, Odile Jacob, 1998.

conceitos como representação, ficção, “representação pictórica”); enfim, ela era guiada pela preocupação com a análise essencial, muitas vezes na contracorrente das distinções do senso comum ou da psicologia experimental da época.

Por seu lado, a taxinomia originada da clínica depende de condições de observação que estão, na maioria das vezes, muito distanciadas daquelas da vida cotidiana: ora são reconstruções de estruturas que devem ser pressupostas para explicar o caráter seletivo dessa ou daquela disfunção, ora são observações conduzidas em condições totalmente artificiais, sendo que é o experimentador quem dá as cartas, particularmente na formulação de tarefas propostas aos sujeitos de experiência; por sua vez, as respostas dadas a essas tarefas são interpretadas em função da variedade dos critérios de sucesso escolhidos, ou até mesmo da diversidade das opções dos pesquisadores, muitas vezes formados em tradições experimentais bastante diferentes. Assim, as distinções que P. Buser propõe resultam de uma espécie de *consensus* para o qual contribuíram, além da clínica propriamente dita, as ciências cognitivas, a psicologia do comportamento, a etologia, a psicologia social. Nem por isso essas distinções deixam de ser interessantes. É o caso da distinção mais bem ratificada entre memória de curto prazo e memória de longo prazo e, em seguida, das distinções internas de uma ou de outra. Assim, fala-se de memória imediata, subdivisão da memória de curto prazo, cuja eficiência é medida na escala da segunda (estamos, desde o início, no tempo objetivo dos cronômetros); falar-se-á também de memória de trabalho, cuja denominação lembra a maneira pela qual ela foi identificada, ou seja, na ocasião da execução de tarefas cognitivas diversas definidas pelo experimentador. Particularmente interessante é a distinção entre memória declarativa e memória processual (a das atividades gestuais e das aptidões motoras); essa distinção nos faz lembrar a de Bergson entre as “duas memórias”, ou a teoria dos *habitus* de Panofsky, Elias, Bourdieu. É notável que a compartimentação não parou de ser aprofundada, segundo a classe das atividades em questão (aprendizagem, reconhecimento de objetos, de rostos, aquisições semânticas, saberes e habilidades, etc.); até a memória espacial tem direito a uma menção distinta. Ficamos surpresos, ao mesmo tempo, com a amplitude e com a precisão da informação, e com certa estreiteza inerente ao caráter abstrato das condições de experiência relativamente às situações concretas da vida, em relação, além disso, às outras funções mentais e, enfim, em relação ao envolvimento de todo o organismo. A esse respeito, os esforços para compensar essa compartimentação, à qual se refere P. Buser, levada até uma fragmentação das memórias especializadas, merecem ser considerados; foi assim que a noção de consciência, no sentido de vigilância simples ou *awareness*, fez seu reaparecimento no campo das disciplinas neurocognitivas e, com ela, a noção de níveis conscienciais. Obtém-se, dessa forma, a interessante distinção entre memória explícita e memória implícita de ordem infraconsciente. Sob esse aspecto, o título que Buser deu a seu capítulo — “Consciência e infraconsciência” — exprime perfeitamente a ambição de lembrar as taxinomias esmigalhadas em função não mais de critérios de êxito na resolução das tarefas, mas dos níveis conscienciais. Não é mais então, como há pouco, o lado de “mundanidade” da memória que é visitado, mas seus modos de

re-apropriação pela consciência subjetiva. Nossa teoria da atribuição da memória se encontra, assim, enriquecida pela consideração dos graus de efetividade da tomada de consciência. Mais adiante, retomaremos esse tema a respeito da recordação e dos distúrbios da recordação suscetíveis de despertar o interesse por uma investigação sobre o esquecimento.

Provavelmente, o leitor deve se perguntar o que foi feito, nisso tudo, das localizações cerebrais ou da atribuição de tal função mnemônica a determinado circuito, a determinada arquitetura neuronal. Alcançamos aqui o ponto mais delicado da aventura, não tanto no plano da observação anatomoclínica, mas no plano da interpretação de um saber sobre os rastros mnésicos.

De fato, é no momento em que as ciências neuronais estão mais perto de seu alvo que elas atingem o ponto mais extremo de problematidade. As localizações em termos de áreas, circuitos, sistemas, são a mais notável ilustração da correlação entre organização e função. O que acabamos de descrever sob a égide da taxinomia das memórias concerne ao lado função para o qual a ciência propriamente neuronal procura a contrapartida em termos de organização, a contrapartida cortical. Aqui, tocamos no aspecto mais notável e mais admirável de toda a empreitada: fazer avançar conjuntamente a identificação das funções e a das organizações. Sob esse aspecto, a área das localizações está longe de encerrada.

Mas o que teríamos compreendido, afinal, se tivéssemos conseguido elaborar um quadro com duas colunas, apresentando, de um lado, a geografia cortical e, do outro, a taxinomia funcional? Teríamos compreendido o fenômeno mnemônico na sua mais íntima constituição?

Na verdade, é a própria significação da noção de rastro, em relação ao tempo decorrido, que nos empenhamos em esclarecer. A dificuldade com a qual esbarra toda a empreitada resulta de um fato simples: “Todos os rastros estão no presente. Nenhum deles exprime ausência, muito menos anterioridade. Então, é preciso dotar o rastro de uma dimensão semiótica, com um valor de signo, e considerar o rastro como um efeito-signo, signo da ação do sinete sobre a impressão” (*Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, p. 170). Passaremos da metáfora da impressão na cera à do grafismo no quadro? A aporia é a mesma: “O que faz com que a inscrição esteja, ao mesmo tempo, presente como tal e como signo do ausente, do anterior?” (*ibid.*) Invocar-se-á a “estabilidade dos rastros”, à maneira de hieróglifos? (J.-P. Changeux fala de “hieróglifos sinápticos”, *op. cit.*, p. 164.) Resta decifrar os hieróglifos, como quando se lê a idade da árvore, contando-se os círculos concêntricos desenhados no corte do tronco. Em resumo, “para pensar o rastro, é preciso pensá-lo, simultaneamente, como efeito presente e signo de sua causa ausente. Ora, no rastro material não há alteridade, não há ausência. Nele, tudo é positividade e presença” (*op. cit.*, p. 170).

Nesse sentido, a aporia estava completa desde sua primeira formulação no *Teeteto* de Platão. A metáfora da impressão não resolve o enigma da representação da ausência e da distância. Não é o seu papel. Este é fazer corresponder uma função a uma organização. Quanto à função mnemônica, ela é especificada, entre todas as outras,

pela relação da representação com o tempo e, no cerne dessa relação, pela dialética de presença, ausência e distância que é a marca do fenômeno mnemônico. Apenas o discurso sobre o mental o explica. Então, a tarefa das neurociências é dizer não o que me faz pensar, ou seja, essa dialética que dá tanto o que pensar, mas o que faz com que eu pense, ou seja, a estrutura neuronal sem a qual eu não pensaria. Já é alguma coisa, mas não é tudo.

c) Resta falar do esquecimento! A clínica só aborda o tema preciso do esquecimento na proximidade das disfunções ou, como se diz, das “distorções da memória”. Mas o esquecimento é uma disfunção, uma distorção? Em certos aspectos, sim. Tratando-se do esquecimento definitivo, atribuível a um apagamento dos rastros, ele é vivido como uma ameaça: é contra esse tipo de esquecimento que fazemos trabalhar a memória, a fim de retardar seu curso, e até mesmo imobilizá-lo. As extraordinárias façanhas da *ars memoriae* destinavam-se a conjurar a infelicidade do esquecimento por uma espécie de supervalorização da memorização que vinha acudir a rememoração. Mas a memória artificial é a grande perdedora dessa batalha desigual. Em resumo, o esquecimento é deplorado da mesma forma que o envelhecimento ou a morte: é uma das faces do inelutável, do irremediável. No entanto, o esquecimento está associado à memória, como veremos nos dois itens seguintes: suas estratégias e, em certas condições, sua cultura digna de uma verdadeira *ars oblivionis* fazem com que não seja possível classificar, simplesmente, o esquecimento por apagamento de rastros entre as disfunções ao lado da amnésia, nem entre as distorções da memória que afetam sua confiabilidade. Alguns dos fatos que evocaremos mais adiante dão crédito à idéia paradoxal segundo a qual o esquecimento pode estar tão estreitamente confundido com a memória, que pode ser considerado como uma de suas condições. Essa imbricação do esquecimento com a memória explica o silêncio das neurociências em relação à experiência tão inquietante e ambivalente do esquecimento comum. Mas o primeiro silêncio é, nesse caso, o dos próprios órgãos. A esse respeito, o esquecimento comum segue o destino da memória feliz: esta é muda em sua base neuronal. Os fenômenos mnemônicos são vividos no silêncio dos órgãos. O esquecimento comum está, sob esse aspecto, do mesmo lado silencioso que a memória comum. Esta é a grande diferença entre o esquecimento e as amnésias de todos os tipos sobre as quais é fértil a literatura clínica. Mesmo a infelicidade do esquecimento definitivo continua a ser uma infelicidade existencial que convida mais à poesia e à sabedoria do que à ciência. E, se esse esquecimento tivesse uma palavra a dizer no plano do saber, seria para questionar novamente a fronteira entre o normal e o patológico. Esse efeito de emaranhamento não é o menos perturbador. Outra problemática que não a problemática biológica e médica eleva-se nesse fundo de silêncio: a das situações-limite em que o esquecimento vem se juntar ao envelhecimento e à mortalidade; então, não são apenas os órgãos que permanecem silenciosos, mas o discurso científico e o discurso filosófico, na medida em que este continua preso nas redes da epistemologia. A filosofia crítica da história e da memória tampouco se mostra à altura da hermenêutica da condição histórica.

II. O esquecimento e a persistência dos rastros

Não encerramos a questão da inscrição. Como foi dito, a noção de rastro não se reduz nem ao rastro documentário, nem ao rastro cortical; ambos consistem em marcas “exteriores”, embora em sentidos diferentes: o da instituição social para o arquivo, o da organização biológica para o cérebro; resta o terceiro tipo de inscrição, o mais problemático, embora o mais significativo para a seqüência de nossa investigação; ele consiste na persistência das impressões primeiras enquanto passividades: um acontecimento nos marcou, tocou, afetou e a marca afetiva permanece em nosso espírito.

É notável que essa tese seja da ordem do pressuposto. Diremos por que dentro de um instante. Mas antes desenvolvamos os múltiplos pressupostos aqui implicados. De um lado, e este é o pressuposto fundamental, admito que, a título originário, o próprio das afecções é sobreviver, persistir, permanecer, durar, conservando a marca da ausência e da distância, cujo princípio buscamos em vão no plano dos rastros corticais; neste sentido, essas inscrições-afecções conteriam o segredo do enigma do rastro mnemônico: seriam o depositário da significação mais dissimulada, embora mais originária, do verbo “permanecer”, sinônimo de “durar”. Esse primeiro pressuposto situa toda a análise que se segue nas proximidades de Bergson em *Matéria e Memória*¹³.

Por outro lado, essa significação ser-nos-ia geralmente mascarada em razão dos obstáculos à recordação que tentaremos inventariar na terceira seção deste capítulo. Sob esse aspecto, certas experiências privilegiadas cuja figura chave evocaremos logo a seguir constituem, apesar desses obstáculos, o início de uma verificação existencial desse segundo pressuposto.

Terceiro pressuposto: não há a menor contradição entre a afirmação a respeito da capacidade das inscrições-afecções de permanecer e durar e o saber a respeito dos rastros corticais; o acesso a esses dois tipos de rastros inscreve-se em modos de pensamento heterogêneos: existencial de um lado, objetivo do outro.

Quarto pressuposto: a sobrevivência das imagens, reconhecida em sua especificidade graças aos dois últimos pressupostos, merece ser considerada como uma forma fundamental de esquecimento profundo, que chamo de esquecimento de reserva.

O primeiro pressuposto será o objeto da discussão principal. O segundo será examinado na terceira seção deste capítulo. O quarto surgirá na conclusão da presente seção.

O terceiro pode ser discutido desde agora na medida em que questiona diretamente a diferença entre os dois tipos de rastros aqui confrontados: o rastro cortical e o rastro psíquico. É preciso afirmar com convicção que nada é subtraído dos ensinamentos mais bem estabelecidos das neurociências por essa exploração do rastro afetivo: déficits mais ou menos graves continuam a ameaçar nossa memória e fazem com que o esquecimento por apagamento dos rastros corticais continue a ser a figura

13 Henri Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), *op. cit.*

cotidiana dessa insidiosa ameaça; além disso, a base cortical de nossa existência corporal não cessa de constituir a causa *sine qua non* de nossa atividade mental no silêncio dos órgãos; finalmente, a correlação entre organização e função tampouco deixa de entreter, sem que o saibamos, a base contínua de nossa existência corporal. Portanto, não é de encontro a essa estrutura básica que a hipótese de trabalho aqui proposta desenvolve seus meios de provas. Trata-se de dois saberes heterogêneos sobre o esquecimento: um saber exterior e um saber íntimo. Cada qual comporta suas razões de confiança e seus motivos de suspeita. Por um lado, confio na máquina corporal no exercício da memória feliz; mas desconfio de seus recursos mal controlados de nocividade, de inquietação e de sofrimento. Por outro lado, confio na capacidade originária de durar e permanecer das inscrições-afecções, capacidade sem a qual eu não teria acesso algum à compreensão parcial do que significa presença da ausência, anterioridade, distância e profundidade temporal; mas também desconfio dos entraves impostos ao trabalho da memória, os quais, por sua vez, se converteram em oportunidade de usos e abusos para o esquecimento. É assim que chegamos a confundir impedimentos potencialmente reversíveis com um apagamento incontornável. Essa confusão não é menos prejudicial no plano epistemológico do que no plano existencial. À hesitação entre a ameaça de um esquecimento definitivo e a obsessão de uma memória proibida acrescenta-se a incapacidade teórica de reconhecer a especificidade do rastro psíquico e a irreducibilidade dos problemas ligados à impressão-afecção. Esse estado de confusão tanto epistemológico quanto existencial nos obriga a voltar ao primeiro pressuposto, que os dois seguintes apenas reforçam.

Quais experiências podem ser consideradas como confirmações da hipótese da sobrevivência das impressões-afecções além de sua aparição? Neste ponto, a experiência *princeps* é a do reconhecimento, esse pequeno milagre da memória feliz. Uma imagem me acode ao espírito; e digo em meu coração: é ele sim, é ela sim. Reconheço-o, reconheço-a. Esse reconhecimento pode assumir diferentes formas. Ele já se produz no decorrer da percepção: um ser esteve presente uma vez; ausentou-se; voltou. Aparecer, desaparecer, reaparecer. Nesse caso, o reconhecimento ajusta – ajunta – o reaparecer ao aparecer por meio do desaparecer. Essa pequena felicidade da percepção deu ensejo a muitas descrições clássicas. Pensa-se em Platão evocando os malogros da confusão e as chances do reconhecimento obtido no *Teeteto* e no *Filebo*. Pensa-se na peripécia do reconhecimento, na *anagnōris* — na tragédia grega: Édipo reconhece em sua própria pessoa o maléfico iniciador dos males da cidade. Pensa-se em Kant reconstruindo a objetividade do fenômeno na base da tríplice síntese subjetiva, a *recognition* (*Rekognition*) vindo coroar a simples apreensão na intuição e na reprodução das representações na imaginação. Pensa-se também em Husserl, que iguala a percepção do objeto espacial à combinatória de seus perfis ou esboços. Por sua vez, a *recognition* kantiana terá uma descendência conceitual na *Anerkennung*, o reconhecimento hegeliano, esse ato ético no qual culmina a problemática da intersubjetividade na articulação do espírito subjetivo e do espírito objetivo. De muitos modos, conhecer é reconhecer. O reconhecimento também pode apoiar-se num suporte material, numa apresentação figurada,

retrato, foto, pois a representação induz a identificação com a coisa retratada em sua ausência: a esse entrelaçamento eram dedicadas as intermináveis análises de Husserl, que ligavam *Phantasie*, *Bild* e *Erinnerung*.

Finalmente, há o reconhecimento propriamente mnemônico, geralmente chamado de reconhecimento, fora do contexto de percepção e sem suporte de representação necessário; ele consiste na exata superposição da imagem presente à mente e do rastro psíquico, também chamado de imagem, deixado pela impressão primeira. Ele realiza o “ajuste”, evocado pelo *Teeteto*, entre o colocar do pé e a impressão antiga. Esse pequeno milagre de múltiplas facetas propõe a solução em ato do enigma primeiro, constituído pela representação presente de uma coisa passada. A esse respeito, o reconhecimento é o ato mnemônico por excelência. Sem essa resolução efetiva, o enigma continuaria a ser uma aporia pura e simples. É para esse ato que converge o feixe de presunções de confiabilidade ou de não-confiabilidade apontado para a lembrança. Talvez tenhamos colocado o pé na impressão errada, ou apanhado o pombo errado no pombal. Talvez tenhamos sido vítimas de um falso reconhecimento, como quem, de longe, confunde uma árvore com uma personagem conhecida. Entretanto, quem poderia abalar, com suas suspeitas dirigidas de fora, a certeza ligada à felicidade de tal reconhecimento que consideramos, em nosso coração, como indubitável? Quem pode afirmar nunca ter confiado em tais reencontros da memória? Os acontecimentos norteadores, os acontecimentos fundadores de uma existência solitária ou compartilhada não dependem dessa confiança primeira? E não continuamos a medir nossas confusões e nossas decepções em função dos sinais oriundos de um reconhecimento inabalável?

Como acabamos de dizer, o enigma da presença da ausência está resolvido na efetividade do ato mnemônico e na certeza que coroa essa efetividade. Mas ele não se tornaria mais impenetrável no plano especulativo? De fato, voltemos ao termo de nosso primeiro pressuposto: estimamos que a impressão-afecção permanece. E por permanecer, ela possibilita o reconhecimento. Mas como sabemos disso? O enigma especulativo subsiste no próprio cerne de sua resolução efetiva. De fato, o pressuposto é inteiramente retrospectivo. Ele é proferido a posteriori. Talvez seja mesmo este o modelo do a posteriori. Na narrativa ulterior, ele apenas se enuncia no futuro composto do subjuntivo: se tiver sido verdade que reconheci este ser amado como tendo permanecido o mesmo apesar de uma longa ausência, uma ausência definitiva. “Tardei a reconhecer-te, ó verdade!” exclama dolorosamente Santo Agostinho. Tardei a reconhecer-te é a confissão emblemática de todo reconhecimento. Sobre o pressuposto retrospectivo, construo um raciocínio: foi preciso que algo permanecesse da primeira impressão para que dela me lembre agora. Se uma lembrança volta, é porque eu a perdi; mas se, apesar disso, eu a reencontro e reconheço, é que sua imagem sobrevivera.

Este é, resumido *in nuce*, o raciocínio de Bergson em *Matéria e Memória*. Bergson, a meu ver, continua a ser o filósofo que mais se aproximou do entendimento do vínculo estreito que existe entre o que chama de “sobrevivência das imagens” e o fenômeno chave do reconhecimento. Detenhamo-nos, para verificá-lo, nos capítulos 2 e 3 de *Ma-*

téria e Memória, que constituem o cerne psicológico da obra inteira. O primeiro intitula-se: “Do reconhecimento das imagens. A memória e o cérebro”. E o segundo: “Da sobrevivência das imagens. A memória e o espírito”. Reconhecimento e sobrevivência são como que os dois pilares centrais da obra.

Para compreender a centralidade dessas duas noções, remontemos o curso de nossa investigação até o ponto em que, pela primeira vez, nos deparamos separadamente com a problemática do reconhecimento e a da sobrevivência das imagens. Encontramos pela primeira vez a questão do reconhecimento no âmbito de nossa fenomenologia da memória quando da distinção das duas memórias: a memória-hábito, que é simplesmente agida e sem reconhecimento explícito, e a memória-rememoração, que não prescinde de reconhecimento declarado. Contudo, naquele estágio, isso continuava a ser uma polaridade entre outras. Quanto à questão da sobrevivência, nós a encontramos pela primeira vez, já com Bergson, quando tratamos da distinção entre a lembrança e a imagem; postulamos, então, a existência da lembrança “pura” como um estado virtual da representação do passado, anterior à sua vinda em imagem sob a forma mista da lembrança-imagem. Foi a “realização da lembrança” que reteve então nossa atenção, sem que a postulação da lembrança “pura” tivesse sido esclarecida, permanecendo como que preservada da curiosidade pelas aspás. Tínhamos deixado a lembrança “pura” na condição do virtual. É nesse ponto crítico que se deve retomar a leitura, para levá-la a atribuir a essa lembrança “pura”, além da virtualidade, a inconsciência e uma existência comparável à que atribuímos às coisas exteriores quando não as percebemos. São essas audaciosas equações que nos autorizarão mais tarde a erigir, por nossa vez, esse estatuto de sobrevivência das imagens num segundo paradigma de esquecimento, concorrente daquele do apagamento dos rastros (nosso quarto pressuposto).

Para compreender esse encadeamento conceitual, é preciso remontar mais acima em *Matéria e Memória*, até a tese inaugural da obra toda, a saber, que o corpo não passa de um órgão de ação, e não de representação, e que o cérebro é o centro organizador desse sistema que age. Essa tese exclui de saída que se procure no cérebro a razão da conservação das lembranças. A idéia de que o cérebro se lembre de ter sido impressionado é considerada como incompreensível em si mesma, o que não exclui que o cérebro tenha um papel a desempenhar na memória. Mas este é de outra ordem que a da representação. Enquanto órgão de ação, ele exerce seus efeitos sobre o próprio trajeto da lembrança “pura” à imagem e, portanto, sobre o trajeto da recordação. A discussão com as neurociências da época se deve inteiramente a essa atribuição ao cérebro do campo da ação apenas, isto é, do movimento físico: na impossibilidade de esperar do cérebro que ele encerre a solução da conservação do passado em termos de representação, deve-se buscar outra direção e atribuir à impressão o poder de sobreviver, permanecer, durar, e fazer desse poder não um *explicandum* — como na tese neuronal —, mas um princípio auto-suficiente de explicação. Para Bergson, a dicotomia entre ação e representação é a razão última da dicotomia entre cérebro e memória. Essa dupla dicotomia está de acordo com o método de divisão aplicado com rigor ao longo de toda

a obra, que consiste numa passagem aos extremos antes de reconstituir os fenômenos ambíguos e confusos da experiência cotidiana como mistos cujo entendimento é diferido. O reconhecimento é o modelo desses mistos reconstruídos, e o entrelaçamento das duas memórias, o exemplo do misto mais fácil de se decompor e recompor. Por falta dessa chave de leitura, não soubemos discernir na famosa distinção entre “as duas formas de memória” (*Matière et Mémoire*, p. 225 e segs.) duas modalidades de reconhecimento, a primeira se fazendo pela ação, a segunda por um trabalho do espírito “que iria buscar no passado as representações mais capazes de se inscreverem na situação atual, para dirigi-las rumo ao presente” (*op. cit.*, p. 224).

Uma questão estava posta por antecipação, a de saber “como se conservam essas representações e quais relações elas mantêm com os fenômenos motores. Essa questão será aprofundada apenas em nosso próximo capítulo, quando tivermos tratado do inconsciente e mostrado em que consiste, no fundo, a distinção entre o passado e o presente” (*op. cit.*, p. 224). É notável que essa dificuldade só possa ser colocada a partir do fenômeno do reconhecimento, no qual ela se encontra resolvida em ato. Enquanto isso, a psicologia é habilitada a declarar “que o passado parece mesmo armazenar-se, como havíamos previsto, sob essas duas formas extremas, de um lado os mecanismos motores que o usam, do outro as imagens-lembranças pessoais que desenham todos os acontecimentos do passado, com seu contorno, sua cor e seu lugar no tempo” (*op. cit.*, p. 234). Pode-se assim notar que essas duas formas extremas de “fidelidade a conservar” (*ibid.*) que são “a memória que revê” e “a memória que repete” (*ibid.*) operam ora em sinergia, ora em oposição. Alertou-se, entretanto, contra o privilégio conferido pelo senso comum aos fenômenos mistos e, em razão da regra de divisão¹⁴, deu-se prioridade às formas extremas, afastando-se assim “a estranha hipótese de lembranças armazenadas no cérebro que se tornariam conscientes por um verdadeiro milagre, e me levariam de volta ao passado por um processo misterioso” (*op. cit.*, p. 235). Reencontro aqui meu argumento segundo o qual o rastro material está inteiramente presente e deveria ser dotado de uma dimensão semiótica para significar que ele é do passado. No vocabulário de Bergson, o rastro cortical deve ser recolocado no centro dessa totalidade de imagens que chamamos de mundo (é o tema do difícil e enigmá-

14 Em seu ensaio *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, cap. 1, “L’intuition comme méthode”, Gilles Deleuze observa que o recurso à intuição não significa, para Bergson, licença dada ao inefável: “A intuição não é um sentimento, nem uma aspiração, uma simpatia confusa, mas um método elaborado e até um dos métodos, nota Deleuze, mais elaborados da filosofia” (p. 1). O método de divisão, parente do de Platão no *Filebo*, é, sob esse aspecto, um ponto importante desse método: não o Uno contra o Múltiplo, postos em sua generalidade, mas dois tipos de multiplicidade (*ibid.*, p. 31). Um modelo de multiplicidade é proposto no método de divisão que desenha um espectro a percorrer, extremos a identificar e um misto a reconstruir. Vale notar, também com Deleuze, que as alternâncias de dualismo e de monismo que balizam *Matéria e Memória* dependem do tipo de multiplicidade considerada a cada vez e do tipo de misto reconstruído. A notação é importante, na medida em que a identificação dos falsos problemas constitui mais uma das máximas caras a Bergson e que pode ser considerada um corolário dessa distinção dos tipos de multiplicidade; ora, o problema da união da alma e do corpo surge em muitos aspectos como um desses falsos problemas; colocar corretamente os problemas continua a ser a primeira tarefa do filósofo.

tico capítulo 1) e tratado “como uma entre essas imagens, a última, a que obtemos a todo momento ao praticar um corte instantâneo no devir em geral. Nesse corte, nosso corpo ocupa o centro” (*op. cit.*, p. 223)¹⁵.

Nesse estágio da análise, apenas uma separação exata das duas memórias prepara o caminho para a tese da independência da memória-representação. Nada foi dito, ainda, sobre as condições dessa independência. Pelo menos, pode-se afirmar que “o ato concreto pelo qual reapreendemos o passado no presente é o reconhecimento” (*op. cit.*, p. 235). Cabe ao capítulo 3 encarregar-se da questão deixada em suspenso, “a de saber como se conservam as representações e quais relações mantêm com os mecanismos motores” (*op. cit.*, p. 224).

Abramos o capítulo 3: em quarenta páginas (*op. cit.*, pp. 276-316) de uma densidade extrema, Bergson dá a chave daquilo que chama de “a sobrevivência das imagens” (*op. cit.*, p. 276).

Havíamos apenas iniciado sua análise acompanhando as fases da operação pela qual a lembrança “pura” sai de seu estado virtual e passa ao estado atual; somente o tornar-se-imagem da lembrança retivera nossa atenção. A questão levantada agora é mais radical: apesar de sua tendência a imitar a percepção ao se realizar, nota Bergson, nossa lembrança “permanece ligada ao passado por suas raízes profundas, e se, uma vez realizada, ela não sofresse os efeitos de sua virtualidade original, se não fosse, ao mesmo tempo apenas um estado presente, algo que contrasta com o presente, nunca a reconheceríamos como uma lembrança” (*op. cit.*, p. 277). Tudo está dito num tom muito elegante: contrastar com o presente, reconhecer como uma lembrança. É o enigma, inteiramente reafirmado, da presença da ausência e da distância, tal como enunciado desde o começo da presente obra!¹⁶

A solução da sobrevivência é radical. Ela consiste numa cadeia de proposições dessimplicadas do fenômeno do reconhecimento. Reconhecer uma lembrança é reencontrá-la. Reencontrá-la é presumi-la principalmente disponível, se não acessível. Disponível, como à espera de recordação, mas não ao alcance da mão, como as aves do pombal de Platão que é possível possuir, mas não agarrar. Cabe assim à experiência do reconhecimento remeter a um estado de latência da lembrança da impressão primeira

15 Um pouco mais tarde, Bergson observará que, para conservar imagens, seria preciso que o cérebro tivesse o poder de conservar a si mesmo. “Admitamos por um instante que o passado sobreviva a si mesmo no estado de lembrança armazenada no cérebro; então, para conservar a lembrança, será preciso que o cérebro conserve pelo menos a si mesmo. Mas esse cérebro, enquanto imagem estendida no espaço, ocupa apenas o momento presente; ele constitui, com todo o resto do universo material, um corte incessantemente renovado do devir universal. Logo, tereis de supor que esse universo perece e renasce, por um verdadeiro milagre, em todos os momentos da duração, ou tereis de transmitir-lhe a continuidade de existência que recusais à consciência, e fazer de seu passado uma realidade que sobrevive a si mesma e se prolonga em seu presente: portanto, não tereis ganho coisa alguma ao armazenar vossas lembranças na matéria e, pelo contrário, vos vereis obrigados a estender à totalidade dos estados do mundo material essa sobrevivência independente e integral do passado que recusastes aos estados psicológicos” (*Matière et Mémoire, op. cit.*, p. 290).

16 Cf. acima, p. 27.

cuja imagem teve de se constituir ao mesmo tempo em que a afecção originária. De fato, um corolário importante da tese da sobrevivência em estado de latência das imagens do passado é que um presente qualquer, desde seu surgimento, já é seu próprio passado; pois como se tornaria passado se não tivesse se constituído ao mesmo tempo em que era presente. Como nota Deleuze: “Existe aí como que uma posição fundamental do tempo, assim como o paradoxo mais profundo da memória: o passado é ‘contemporâneo’ do presente que ele *foi*. Se o passado tivesse de esperar para não mais ser, se ele não fosse passado imediatamente e agora, ‘passado em geral’, nunca poderia se tornar o que ele é, nunca seria *este* passado. [...] O passado nunca se constituiria, se não coexistisse com o presente do qual ele é o passado” (*Le Bergsonisme*, p. 54). Deleuze acrescenta: “Não apenas o passado coexiste com o presente que ele foi, mas [...] é o passado inteiro, integral, *todo* nosso passado que coexiste com cada presente. A famosa metáfora do cone representa esse estado completo de coexistência” (*op. cit.*, p. 55).

Por sua vez, a idéia de latência invoca a de inconsciente, se chamarmos de consciência a disposição para agir, a atenção à vida, pela qual se exprime a relação do corpo com a ação. Insistamos com Bergson: “Nosso presente é a própria materialidade de nossa existência, isto é, um conjunto de sensações e de movimentos, nada mais” (*Matière et Mémoire*, p. 281). Disso resulta que, por contraste, por “hipótese” (*op. cit.*, p. 282), o passado é “o que não age mais” (*op. cit.*, p. 283). É nesse momento crucial da reflexão que Bergson declara: “Essa impotência radical da ‘lembrança pura’ nos ajudará precisamente a compreender como ela se conserva em estado latente” (*ibid.*). A palavra “inconsciente” pode então ser proferida em conjunto com “impotência”. A cadeia das implicações completa-se com um último termo: é possível conceder, para as lembranças que ainda não tiveram acesso, pela recordação, à luz da consciência, o mesmo tipo de existência que atribuímos às coisas que nos rodeiam quando não as percebemos¹⁷. É esse sentido do verbo “existir” que está assim implicado na tese da latência e da inconsciência das lembranças conservadas do passado: “Mas alcançamos aqui o problema capital da *existência*, problema que podemos apenas roçar, para não correr o risco de sermos levados, de questão em questão, até o próprio cerne da metafísica”

17 Bergson se aproxima, aqui, das regiões do inconsciente freqüentadas por Freud. Ao falar dos anéis de expansão que se ligam numa cadeia, Bergson nota: “Sob essa forma condensada, nossa vida psicológica anterior existe até mais, para nós, do que o mundo externo, do qual nunca percebemos mais do que uma parte ínfima, ao passo que, pelo contrário, usamos a totalidade de nossa experiência vivida. É verdade que a possuímos assim apenas abreviadamente, e que nossas antigas percepções, consideradas como individualidades distintas, nos dão a impressão quer de terem desaparecido totalmente, quer de somente reaparecerem ao bel-prazer de sua fantasia. Mas essa aparência de destruição completa ou de ressurreição caprichosa se deve simplesmente ao fato de a consciência atual aceitar a cada instante o útil e rejeitar momentaneamente o supérfluo” (*ibid.*, p. 287). Quanto à relação entre o inconsciente bergsoniano e o inconsciente freudiano, é uma pergunta que tocaremos apenas na terceira seção deste capítulo. Notemos, contudo, que Bergson não ignorou o problema, como mostra um texto de *La Pensée et le Mouvant*, que Deleuze cita: “Até nossa idéia de uma conservação integral do passado encontrou cada vez mais sua verificação empírica no vasto conjunto de experiências instituído pelos discípulos de Freud” (*La Pensée et le Mouvant*, in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1316).

(*op. cit.*, p. 288). Essa tese permanece na ordem do pressuposto e da retrospectção. Não percebemos a sobrevivência, nós a pressupomos e nela acreditamos¹⁸. E é o reconhecimento que nos autoriza a acreditar: aquilo que uma vez vimos, ouvimos, sentimos, aprendemos não está definitivamente perdido, mas sobrevive, pois podemos recordá-lo e reconhecê-lo. Ele sobrevive. Mas onde? Essa pergunta constitui uma cilada, mas ela talvez seja inevitável, na medida em que é difícil não designar em termos de continente o lugar psíquico “de onde”, como se diz, a lembrança volta. O próprio Bergson não afirma que vamos buscar a lembrança onde ela está, no passado? Mas toda sua empreitada consiste em substituir a pergunta “onde?” pela pergunta “como?”: “só restituirei [à lembrança] seu caráter de lembrança reportando-me à operação pela qual a evoquei, virtual, do fundo de seu passado” (*op. cit.*, p. 282). Talvez aí esteja a verdade profunda da *anamnēsis* grega: buscar, é esperar reencontrar. E reencontrar é reconhecer o que uma vez — anteriormente — se aprendeu. As poderosas imagens do “lugar” nas *Confissões* de Santo Agostinho, comparando a memória a “vastos palácios”, a “depósitos” onde as lembranças são armazenadas, nos encantam literalmente. E a antiga associação entre *eikōn* e *tupos* forma-se de novo, insidiosamente. Para resistir a essa sedução, é preciso incessantemente formar de novo a cadeia conceitual: sobrevivência igual latência igual impotência igual inconsciência igual existência. O vínculo da cadeia é a convicção de que o devir não significa fundamentalmente passagem, mas, sob o signo da memória, duração. Um devir que dura, nisto consiste a intuição mestra de *Matéria e Memória*.

Mas formar de novo essa cadeia conceitual e elevar-se a essa intuição mestra é sempre saltar para fora do círculo desenhado em torno de nós pela atenção à vida. É transportar-nos para esse outro lugar da ação que o sonho é: “Um ser humano que sonhasse sua existência ao invés de vivê-la também manteria provavelmente sob seu olhar, a todo momento, a multidão infinita dos detalhes de sua história passada” (*op. cit.*, p. 295). Um salto é de fato necessário para remontar à fonte da lembrança “pura”, na medida em que outra vertente da análise a leva a seguir o movimento descendente da lembrança “pura” rumo à imagem na qual aquela se realiza. Conhece-se o esquema chamado de cone invertido (*op. cit.*, pp. 292-294) pelo qual Bergson visualizou de algum modo para seus leitores (como fez Husserl nas *Lições* de 1905) esse processo de realização. A base do cone figura a totalidade das lembranças acumuladas na memória. O vértice figura o contato pontual com o plano da ação, nesse ponto estreito constituído pelo corpo que age; esse centro é, a seu modo, um lugar de memória, mas essa memória quase instantânea nada mais é que a memória-hábito; não passa de um ponto móvel, aquele do presente que, incessantemente, passa, ao contrário da “verda-

18 Se fosse preciso resumir *Matéria e Memória* numa frase, seria preciso dizer que a lembrança “conserva-se a si mesma”. Essa declaração se lê em *La Pensée et le Mouvant* (*op. cit.*, p. 1315): “Percebemos que a experiência interna em estado puro, ao nos dar uma ‘substância’ cuja essência é *durar* e, conseqüentemente, prolongar incessantemente no presente um passado indestrutível, nos teria dispensado e até mesmo proibido de buscar onde a lembrança é conservada. Ela se conserva a si mesma...” (citado por Deleuze, *Le Bergsonisme*, *op. cit.*, p. 49).

deira memória" (*op. cit.*, p. 293) representada pela vasta base do cone. Esse esquema busca ilustrar ao mesmo tempo a heterogeneidade das memórias e a maneira como elas se prestam um apoio mútuo. O esquema se enriquece se quisermos aplicar-lhe a figuração do capítulo anterior, onde a massa das lembranças era representada por círculos concêntricos capazes de se diluírem indefinidamente segundo os graus de profundidade crescentes ou de se concentrarem numa lembrança precisa, "segundo o grau de tensão que nosso espírito adota, segundo a altura em que ele se situa" (*op. cit.*, p. 251); assim, é a multiplicidade não numérica das lembranças que vem se incorporar no esquema simplificado do cone. Esse esquema não pode ser negligenciado, sobretudo porque marca o ponto culminante do método bergsoniano de divisão; "a relação do passado com o presente" (*op. cit.*, p. 291 e segs.) ilustrada pelo esquema designa *in fine* a reconstrução de uma experiência híbrida, mista: "*praticamente, percebemos apenas o passado, o presente 'puro' sendo o inapreensível progresso do passado roendo o porvir*" (*op. cit.*, p. 291). Toda a sutileza do método bergsoniano está aqui em ação: o movimento reflexivo de subida isola a lembrança "pura" no momento do pensamento sonhador. Poder-se-ia falar, aqui, de memória meditante, em um dos sentidos do alemão *Gedächtnis*, distinto de *Erinnerung* e aparentado com *Denken* e *Andenken*; de fato, há mais do que sonho na evocação da latência daquilo que permanece do passado: algo como uma especulação (Bergson fala, às vezes, "de uma memória inteiramente contemplativa" [*op. cit.*, p. 296]), no sentido de um pensamento no limite, pensamento que especula sobre as inevitáveis aspas que delimitam a palavra lembrança "pura". De fato, essa especulação procede na contra-encosta do esforço de recordação. Na verdade, ela não progride, ela regride, recua, remonta. Entretanto, é no próprio movimento da recordação e, portanto, na progressão da "lembrança pura" rumo à lembrança-imagem, que a reflexão se esforça por desfazer o que o reconhecimento faz, a saber, reapreender o passado no presente, a ausência na presença. Bergson descreve essa operação de modo admirável; ao falar da passagem da lembrança do estado virtual ao estado atual, ele observa: "Mas nossa lembrança ainda continua no estado virtual; simplesmente dispomo-nos a recebê-la adotando a atitude apropriada. Aos poucos, surge como que uma nebulosidade que se condensa; de virtual, ela passa ao estado atual; e, à medida que seus contornos se desenhavam e que sua superfície se colore, ela tende a imitar a percepção. Mas permanece ligada ao passado por suas raízes profundas, e se, uma vez realizada, não sofresse os efeitos de sua virtualidade original, se não fosse, ao mesmo tempo em que é um estado presente, algo que se destaca do passado, nunca a reconheceríamos como uma lembrança" (*op. cit.*, p. 277). Reconhecer a lembrança "como uma lembrança", eis todo o enigma resumido. Mas para trazê-lo à luz do dia, é preciso sonhar, obviamente, mas também pensar. Então começamos a especular sobre o que significa a metáfora da profundidade, e o que significa estado virtual¹⁹.

19 Deleuze enfatiza esse traço do processo regressivo requerido pela marcha rumo ao virtual: "Instala-se *de saída* no passado, pula-se no passado como num elemento próprio. Assim como não percebemos as coisas em nós mesmos, mas onde elas estão, apenas apreendemos o passado onde ele está, nele mesmo, e não em nós, em nosso presente. Portanto, há um 'passado em geral' que não

Algumas observações críticas impõem-se antes que consideremos o quarto e último pressuposto dessa segunda viagem ao país do esquecimento, a saber, o direito de considerar a “sobrevivência das imagens” como uma figura do esquecimento, digna de ser oposta ao esquecimento por apagamento dos rastros.

Minhas observações enfocam dois pontos: primeiro, é legítimo isolar a tese que o próprio Bergson chama de psicológica da tese metafísica que dá seu título completo a *Matéria e Memória*? De fato, os dois capítulos centrais que tomamos como guias são enquadrados por um capítulo inicial e um capítulo terminal que, juntos, desenharam o envelope metafísico da psicologia. É com uma tese metafísica que o livro começa: a de considerar o conjunto da realidade como um mundo de “imagens” num sentido da palavra que excede toda psicologia; não se trata de nada menos que de decidir entre o realismo e o idealismo em teoria do conhecimento; essas imagens, que não são mais imagens de nada, são, diz Bergson, um pouco menos consistentes que aquilo que o realismo considera como independente de toda consciência e um pouco mais do que aquilo que o idealismo, pelo menos o de Berkeley — já visado por Kant sob o título de “A refutação do idealismo” na *Crítica da Razão pura* —, considera como simples conteúdo evanescente de percepção. Ora, o corpo e o cérebro são considerados como espécies de irrupção prática nesse universo neutro de imagens; nessa condição, eles são ao mesmo tempo imagens e o centro prático desse mundo de imagens. O dismantelamento daquilo que se chama de matéria já começou, na medida em que o materialismo constitui o cúmulo do realismo. Mas o capítulo 1 não vai mais longe. É preciso então pular até o fim do capítulo 4 para formular a tese metafísica integral que, segundo a expressão de Frédéric Worms²⁰, não consiste em nada menos que “uma metafísica da matéria fundada na duração” (*Introduction à ‘Matière et Mémoire’ de Bergson*, p. 187 e seg.). Ora, é na base de tal metafísica que é proposta uma releitura do problema clássico da união da alma ao corpo (como Bergson prefere dizer, *Matière et Mémoire*, p. 317), releitura que, por um lado, consiste na eliminação de um falso problema e, pelo outro, elabora um dualismo inclassificável entre as figuras históricas do dualismo. Aliás, fases de monismo e de dualismo alternam-se segundo o tipo de multiplicidades a dividir e de mistos a reconstruir. Assim, descobre-se com surpresa que a oposição entre duração e matéria não é definitiva, se for verdadeiro que se pode formar a idéia de uma multiplicidade de ritmos mais ou menos tensos de durações. Esse monismo diferen-

é o passado particular desse ou daquele presente, mas que é como que um elemento ontológico, um passado eterno e de todos os tempos, condição para a ‘passagem’ de todo presente particular. É o passado em geral que possibilita todos os passados. Recolocamo-nos primeiro, diz Bergson, no passado em geral: o que ele descreve assim, é o salto para dentro da ontologia” (*ibid.*, pp. 51-52). Nessa oportunidade, Deleuze adverte como, antes dele, requeria Hyppolite (“Du bergsonisme à l’existentialisme”, *Mercur de France*, jul. 1949; e “Aspects divers de la mémoire chez Bergson”, *Revue internationale de philosophie*, out. 1949), contra uma interpretação psicologizante do texto bergsoniano. Mas, para Bergson, a referência à psicologia continua a ser uma referência nobre e preserva a distinção entre psicologia e metafísica, à qual voltaremos mais adiante.

20) Frédéric Worms, *Introduction à ‘Matière et Mémoire’ de Bergson*, *op. cit.*

ciado das durações não tem mais nada em comum com nenhum dos dualismos elaborados desde a época dos cartesianos e dos pós-cartesianos²¹.

Mas essa não é a última palavra da obra. As últimas páginas de *Matéria e Memória* são dedicadas à formulação de três polaridades clássicas: extenso/inextenso, qualidade/quantidade, liberdade/necessidade. Portanto, é preciso ler *Matéria e Memória* do primeiro ao último capítulo e este até as últimas páginas. Admito isto.

Resta que a psicologia estabelecida sobre o par reconhecimento/sobrevivência não apenas é perfeitamente delimitada no decorrer da obra, mas pode ser considerada uma chave distinta da metafísica que a circunscreve. De fato, tudo começa pela tese de que “nosso corpo é um instrumento de ação e somente de ação” (*op. cit.*, p. 356). Assim começam as páginas intituladas “Resumo e conclusão” (*op. cit.*, pp. 356-378). Neste sentido, a oposição ação/representação constitui uma primeira tese explicitamente psicológica e apenas implicitamente metafísica em razão de suas conseqüências para a idéia de matéria. Passa-se daí à tese da sobrevivência por si das imagens do passado, por meio de um corolário da primeira tese, a saber, que a consciência do presente consiste essencialmente na atenção à vida; ora, isso é o oposto da tese segundo a qual a lembrança “pura” é marcada pela impotência e pela inconsciência e, nesse sentido, existe por si. Uma antítese psicológica preside assim a toda a empreitada, e o par que dá seu título aos dois capítulos centrais — o reconhecimento das imagens e a sobrevivência das imagens — constrói-se sobre essa antítese.

Portanto, é em relação a essa psicologia que tento situar-me, deixando de lado a teoria generalizada das imagens do capítulo 1 e o uso hiperbólico que é feito da noção de duração no final do capítulo 4 em nome de uma hierarquia de ritmos de tensões e de contrações da duração. Por meu lado — e esta será a segunda série de minhas observações —, tento reinterpretar a oposição princeps entre o cérebro instrumento de ação e a representação auto-suficiente em termos compatíveis com a distinção que faço entre rastros mnésicos, enquanto substrato material, e rastros psíquicos, enquanto dimensão pré-representativa da experiência viva. Dizer que o cérebro é instrumento de ação e de ação apenas, significa, a meu ver, caracterizar em bloco a abordagem neuronal, a qual apenas dá acesso à observação de fenômenos que são ações no sentido puramente objetivo do termo; de fato, as neurociências conhecem apenas organizações e funcionamentos correlativos, logo, ações físicas, e os rastros que dizem respeito a essas estruturas não designam a si próprios como rastros no sentido semiológico de efeitos-signos de sua causa. Essa transposição da tese inaugural de Bergson a respeito do cérebro como simples instrumento de ação não impede de restituir à ação, no sentido vivido da palavra, sua parte na estruturação da experiência viva, em conjunto e não em antítese com a representação. Ora, essa restituição encontra uma resistência certa por parte de Bergson. A ação, segundo ele, é muito mais que o movimento físico, esse corte instantâneo no devir do mundo — é uma atitude de vida; é a própria cons-

21 Deleuze dedica um capítulo à questão: “Une ou plusieurs durées?” (*Le Bergsonisme*, *op. cit.*, p. 71 e seg.).

ciência enquanto atuante. E é por um salto que se deve romper o círculo mágico da atenção à vida para entregar-se à lembrança numa espécie de estado de sonho. Sob esse aspecto, a literatura mais que a experiência cotidiana está do lado de Bergson: literatura da melancolia, da nostalgia, do spleen, sem falar da *Busca do tempo perdido* que, mais que nenhuma obra, se erige como o monumento literário simétrico a *Matéria e Memória*. Mas pode-se desassociar tão radicalmente a ação e a representação? A tendência geral da presente obra é considerar o par ação e representação como a matriz dupla do vínculo social e das identidades que o instituem. Esse dissentimento seria, portanto, a marca de uma ruptura com Bergson? Não o creio. É preciso voltar ao método bergsoniano de divisão que convida a se levar aos extremos de um espectro de fenômenos antes de reconstruir como um misto a experiência cotidiana cuja complexidade e confusão constituem obstáculo à descrição. Então, posso dizer que reencontro Bergson no caminho dessa reconstrução: de fato, a experiência *princeps* do reconhecimento, que forma o par com a da sobrevivência das imagens, propõe-se como uma dessas experiências vivas no caminho da recordação das lembranças; é nessa experiência viva que a sinergia entre ação e representação se atesta. O momento da lembrança “pura”, alcançado por um salto para fora da esfera prática, era apenas virtual, e o momento do reconhecimento efetivo marca a reinserção da lembrança na massa da ação viva. O fato de, no momento do salto, a lembrança “se destacar” do presente, segundo a expressão feliz de Bergson, esse movimento de retirada, de hesitação, de questionamento faz parte da dialética concreta da representação e da ação. Os interlocutores do *Filebo* de Platão não param de se indagar: quem é? É um homem ou uma árvore? O lugar da confusão é designado por essa *epokhē*, essa suspensão, decidida pela proposição declarativa: é ele, sim! É ela, sim!

Resulta dessas observações que o reconhecimento pode ser colocado numa outra escala que a dos graus de proximidade da representação em relação à prática. Pode-se também abordar a representação em termos de modo de “apresentação”, à maneira de Husserl, e opor à apresentação perceptiva a tábua das re-(a)presentações, ou melhor, das presentificações, como na tríade husserliana *Phantasie*, *Bild*, *Erinnerung*; uma concepção alternativa da representação abre-se então para a reflexão.

Se essas observações críticas nos afastam de certo uso indiscriminado do conceito de ação, aplicado tanto ao cérebro enquanto objeto científico quanto à prática da vida, elas reforçam, a meu ver, a tese maior da sobrevivência por si das imagens do passado. Essa tese prescinde da oposição entre ação vivida e representação para ser entendida. Basta-lhe a afirmação dupla: primeiro, que um rastro cortical não sobrevive a si mesmo no sentido de saber-se enquanto rastro de... — do acontecimento que se foi, passado; em seguida, que uma experiência viva, para existir enquanto tal, há de ser, desde o começo, sobrevivência de si mesma, e nesse sentido rastro psíquico. *Matéria e Memória* inteiro deixa-se então resumir do seguinte modo no vocabulário da inscrição que a polissemia da noção de rastro desenvolve: a inscrição, no sentido psíquico do termo, nada mais é que a sobrevivência por si da imagem mnemônica contemporânea da experiência originária.

Para finalizar, chegou o momento de considerar o último dos pressupostos sobre o qual a presente investigação se edifica, a saber, que a sobrevivência por si das impressões-afecções merece ser considerada como uma figura do esquecimento fundamental, na mesma categoria que o esquecimento por apagamento dos rastros. Isso, Bergson não diz. Ele parece mesmo nunca ter pensado no esquecimento senão em termos de apagamento. A última frase do capítulo 3 refere-se explicitamente a tal forma do esquecimento. Ela surge ao fim de um raciocínio no qual o método de divisão reconduz ao nível dos fenômenos mistos: o cérebro é então recolocado na posição “de um intermediário entre as sensações e os movimentos” (*op. cit.*, p. 315). E Bergson observa: “Nesse sentido, o cérebro contribui para recordar a lembrança útil, mas mais ainda para afastar provisoriamente todas as outras” (*ibid.*). Cai então a sentença: “Não vemos como a memória se alojaria na matéria, mas entendemos bem, segundo a palavra profunda de um filósofo contemporâneo [Ravaisson], que ‘a materialidade ponha o esquecimento em nós’” (*op. cit.*, pp. 315-316). É a última palavra do grande capítulo sobre a sobrevivência.

A título de que, então, a sobrevivência da lembrança teria valor de esquecimento?

Ora, precisamente em nome da impotência, da inconsciência, da existência, reconhecidas na lembrança na condição do “virtual”. Portanto, não é mais o esquecimento que a materialidade põe em nós, o esquecimento por apagamento dos rastros, mas o esquecimento por assim dizer de reserva ou de recurso. O esquecimento designa então o caráter *despercebido* da perseverança da lembrança, sua subtração à vigilância da consciência.

Que argumentos podem ser formulados para apoiar esse pressuposto?

Primeiro vem a ambigüidade que merece ser preservada no plano de nossa atitude global a respeito do esquecimento. De um lado, temos diariamente a experiência da erosão da memória e acrescentamos essa experiência à do envelhecimento, da aproximação da morte. Essa erosão contribui para essa tristeza que eu chamava, antigamente, de “tristeza do acabado”²². Ela tem por horizonte a perda definitiva da memória, a morte anunciada das lembranças. De outro lado, conhecemos as pequenas felicidades do retorno, às vezes inopinado, de lembranças que acreditávamos perdidas para sempre. Então precisamos dizer, como já dissemos uma vez acima, que esquecemos muito menos coisas do que acreditamos ou tememos.

Propõem-se, em seguida, diversas experiências que dão aos episódios ainda pontuais do reconhecimento a dimensão de uma estrutura existencial permanente. Essas experiências balizam uma ampliação progressiva do campo do “virtual”. Obviamente, o núcleo da memória profunda consiste numa massa de marcas que designam o que, de uma maneira ou de outra, vimos, entendemos, sentimos, aprendemos, adquirimos; são os pássaros do pombal do *Tceteto* que eu “posso” mas não “agarro”. Em torno desse núcleo agrupam-se maneiras costumeiras de pensar, de agir, de sentir, em suma, hábitos, *habitus*, no sentido de Aristóteles, Panofsky, Elias, Bourdieu. Sob esse aspecto,

22 Ver *Philosophie de la volonté*, t. I, *Le Volontaire et l'Involontaire*, *op. cit.*

a diferença bergsoniana entre memória-hábito e memória dos acontecimentos, que vale no momento da realização da lembrança, não vale mais no nível profundo da colocação em reserva. A iteração, a repetição embotam as arestas das marcas mnemônicas pontuais e produzem essas grandes disposições para a ação que Ravaisson celebrava, antigamente, sob o amplo vocábulo *Habitude*. Memória profunda e memória-hábito coincidem, então, sob a figura abrangente da disponibilidade. O homem capaz serve-se desse *thesaurus* e conta com a segurança, a garantia que ele oferece. A seguir, vêm os saberes gerais, tais como regras de aritmética ou de gramática, léxicos familiares ou estrangeiros, regras de jogos, etc. Os teoremas que o jovem escravo do *Ménon* redescobre são dessa ordem. Imediatamente após esses saberes gerais, vêm as estruturas *a priori* do saber, digamos o transcendental, isto é, tudo aquilo de que se pode dizer, com o Leibniz dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*: tudo o que está no entendimento esteve primeiro no sensível, exceto o próprio entendimento humano. Ao que seria preciso acrescentar as estruturas meta- da especulação e da filosofia primeira (o uno e o múltiplo, o mesmo e o outro, o ser, a substância e a *energeia*). Finalmente, viria o que me aventuro a chamar de o imemorial: o que nunca foi acontecimento para mim e o que de fato jamais adquirimos, aquilo que é até menos formal do que ontológico. No fundo do fundo, teríamos o esquecimento das fundações, de suas doações originárias, força de vida, força criadora de história, *Ursprung*, “origem”, enquanto irredutível ao começo, origem já sempre lá, como a Criação de que fala Franz Rosenzweig em *L'Étoile de la Rédemption*, e a que se refere como o fundamento perpétuo, ou ainda a Doação que dá absolutamente ao doador o doar, ao donatário o receber, ao dom o ser dado, segundo Jean-Lucas Marion em *Réduction et Donation* (Paris, PUF, col. “Épiméthée”, 1989), e em *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris, PUF, col. “Épiméthée”, 1998). Saímos de todas as linearidades narrativas; ou, se ainda se pudesse falar de narrativa, seria de uma narrativa que teria rompido com toda cronologia. Neste sentido, toda origem, tomada na sua potência originante, revela-se irredutível a um início datado e, nessa condição, está ligado ao mesmo estatuto do esquecimento fundador. É importante penetrarmos na área do esquecimento sob o signo de uma ambigüidade primordial. Esta nos acompanhará até o fim desta obra, como se, vindo das profundezas do esquecimento, a dupla valência da destruição e da perseverança se perpetuassem até as camadas superficiais do esquecimento.

Com essas duas figuras do esquecimento profundo, primordial, alcançamos um fundo mítico do filosofar: aquele que fez chamar o esquecimento de *Lēthē*. Mas também aquele que dá à memória os meios de combater o esquecimento: a reminiscência platônica tem a ver com essas duas figuras do esquecimento. Ela procede do segundo esquecimento, que o nascimento não conseguiu apagar e do qual a rememoração, a reminiscência se alimenta: assim é possível aprender o que, de certo modo, nunca se deixou de saber. Contra o esquecimento destruidor, o esquecimento que preserva. Talvez seja esta a explicação de um paradoxo pouco notado do texto de Heidegger²³, a

23 Esse paradoxo é tanto mais surpreendente porque destoa da seqüência das ocorrências do termo “esquecimento” em *Ser e Tempo*; com uma única exceção, elas denotam a inautenticidade na práti-

saber, que é o esquecimento que torna possível a memória: “Assim como a expectativa só é possível na base de um esperar por, também a lembrança (*Erinnerung*) só é possível na base de um esquecer, e não o contrário; pois é no modo do esquecimento que o ser-sido ‘abre’ primariamente o horizonte no qual, ao se engajar nele, o *Dasein* perdido na ‘exterioridade’ daquilo com que se preocupa pode se relembrar” (*Être et Temps*, p. 339; trad. franc. de Martineau, p. 238). Esse paradoxo aparente é esclarecido, se se levar em conta uma decisão terminológica importante, evocada no capítulo anterior; enquanto Heidegger guarda para o futuro e para o presente o vocabulário corrente, ele rompe com o uso de denominar o passado de *Vergangenheit* e decide designá-lo pelo pretérito perfeito do verbo ser: *gewesen*, *Gewesenheit* (Martineau traduz: “ser-sido”). Essa escolha é capital e resolve uma ambigüidade, ou antes, uma duplicidade gramatical: de fato, dizemos do passado que ele não é mais, mas que ele foi. Com a primeira denominação, enfatizamos seu desaparecimento, sua ausência. Mas ausência a quê? À nossa pretensão de agir sobre ele, de mantê-lo “à mão” (*Zuhanden*). Com a segunda denominação, enfatizamos sua plena anterioridade com relação a todo acontecimento datado, lembrado ou esquecido. Anterioridade que não se limita a subtrair-lo a nosso império, como é o caso do passado-ultrapassado (*Vergangenheit*), mas anterioridade que preserva. Ninguém pode fazer com que o que não é mais não tenha sido. É ao passado como tendo sido que se vincula esse esquecimento que, como diz Heidegger, condiciona a lembrança. Compreende-se o paradoxo aparente se por esquecimento se

ca da preocupação. O esquecimento não está primordialmente relacionado com a memória; como esquecimento do ser, é constitutivo da condição inautêntica: é o “escondimento” no sentido grego do *lanthanein*, ao qual Heidegger opõe o “não escondimento” da *alêtheia* que traduzimos por “verdade” (*Être et Temps*, op. cit., p. 219). Num sentido próximo, o capítulo “Gewissen” (consciência) aborda o “esquecimento da consciência”, como esquiva da advocação vinda da profundidade do poder-ser próprio. Ainda é na linha da inautenticidade que o esquecimento, contemporâneo da repetição, se revela como “desengajamento fechado a si perante o ‘sido’ mais próprio” (*ibid.*, p. 339). Mas nota-se que “tal esquecimento não é nada, nem mesmo é a falta da lembrança, mas um modo ecstático próprio, ‘positivo’ do ser chave” (*ibid.*). Pode-se então falar de um “poder do esquecimento” (*ibid.*, p. 345) emaranhado à preocupação cotidiana. Cabe ao império do presente na curiosidade esquecer o antes (*ibid.*, p. 347). Para quem se perde no mundo das ferramentas, o esquecimento do si mesmo é necessário (*ibid.*, p. 354). Pode-se então falar, na forma de oxímoro, de “esquecimento atento” (*ibid.*, p. 369). O esquecimento, neste sentido, é característico do “se” (apassivador), “cego às possibilidades”, “incapaz de repetir o sendo-sido” (*ibid.*, p. 391). Embarçado no presente da preocupação, o esquecimento significa uma temporalidade “sem expectativa” (*ibid.*, p. 407), irresoluta, segundo o modo de um “presentificar in-atento-esquecediço” (*ibid.*, p. 410). O atolamento da temporalidade na concepção vulgar do tempo supostamente “infinito” é pontuado pela “representação esquecediça de si” (*ibid.*, p. 424). Dizer “o tempo passa”, significa esquecer os instantes que deslizam (*ibid.*, p. 425). É sobre o fundo dessa litania da inautenticidade que se destaca a única alusão, em *Ser e Tempo*, à relação do esquecimento com a lembrança: “Assim como a expectativa só é possível na base de um esperar por, também a lembrança apenas é possível na base de um esquecer, e não o contrário; pois é no modo do esquecimento que o ‘ser-sido’ ‘abre’ primariamente o horizonte onde, ao nele se engajar, o *Dasein* perdido na ‘exterioridade’ daquilo com que se preocupa pode se relembrar” (*ibid.*, p. 339). Não se sabe se a denegação do esquecimento acarreta em seu *Verfallen* o trabalho de memória, ou se a graça do reconhecimento do passado poderia elevar o esquecimento de sua expiração-decadência e alçá-lo à condição do esquecimento de reserva.

entende o imemorial recurso e não a inexorável destruição. Confirmando essa hipótese de leitura, pode-se remontar algumas linhas acima, até a passagem em que Heidegger põe o esquecimento em relação com a repetição (*Wiederholung*) no sentido da retomada, que consiste em “assumir o sendo que o *Dasein* já é” (*ibid.*). Assim, ocorre um acoplamento entre “antecipar” e “retornar”, como em Koselleck entre horizonte de expectativa e espaço de experiência, mas no nível que Heidegger consideraria como derivado da consciência histórica. É em torno do “já”, marco temporal comum ao ser lançado, à dívida, à derrelição, que se organiza a cadeia das expressões aparentadas: tendo sido, esquecimento, o poder mais próprio, repetição, retomada. Em resumo, o esquecimento reveste-se de uma significação positiva na medida em que o tendo-sido prevalece sobre o não mais ser na significação vinculada à idéia do passado. O tendo-sido faz do esquecimento o recurso imemorial oferecido ao trabalho da lembrança.

Finalmente, a ambigüidade primeira do esquecimento destruidor e do esquecimento fundador permanece fundamentalmente indecível. Não há, para vistas humanas, ponto de vista superior de onde se vislumbriaria a fonte comum ao destruir e ao construir. Não há, para nós, balanço possível dessa grande dramaturgia do ser.

III. O esquecimento de recordação: usos e abusos

É agora para a segunda dimensão da memória, a reminiscência dos Antigos, o recolhimento ou a recordação dos Modernos, que vamos nos voltar: que modalidades de esquecimento são reveladas pela prática conjunta da memória e do esquecimento? Deslocamos nosso olhar das camadas profundas da experiência, onde o esquecimento prossegue silenciosamente tanto sua obra de erosão como sua obra de manutenção, para os níveis de vigilância onde a atenção à vida trama seus ardis.

Esse nível de manifestação também é aquele em que as figuras do esquecimento se dispersam e desafiam toda tipologia, como o comprova a variedade quase incontável das expressões verbais, dos ditos de sabedoria popular, dos ditados e provérbios, assim como das elaborações literárias das quais Harald Weinrich propõe a história arazoada. As razões dessa surpreendente proliferação devem ser buscadas em várias direções. De um lado, as anotações sobre o esquecimento constituem, em grande parte, um simples anverso daquelas que dizem respeito à memória; lembrar-se é, em grande parte, não esquecer. De outro lado, as manifestações individuais do esquecimento estão inextricavelmente misturadas em suas formas coletivas, a ponto de as experiências mais perturbadoras do esquecimento, como a obsessão, somente desenvolverem seus efeitos mais maléficos na escala das memórias coletivas; ora, é também nessa escala que intervém a problemática do perdão, a qual manteremos afastada por tanto tempo quanto possível.

Para nos orientarmos nesse dédalo, proponho uma grade simples de leitura, a qual, mais uma vez, comporta um eixo vertical dos graus de manifestação e um eixo

horizontal dos modos de passividade ou de atividade. As considerações de Pierre Buser sobre o consciente e o inconsciente no plano dos fenômenos mnemônicos abrem caminho para a primeira regra de ordenação; a elas se acrescentarão em massa as contribuições da psicanálise às quais recorreremos em breve. Quanto aos modos de passividade e de atividade que desdobramos horizontalmente, toda a fenomenologia da recordação nos prepara para explicá-los: o esforço de recordação tem seus graus numa escala do árduo, como teriam dito os Medievais. Não é esta a última palavra da *Ética* de Spinoza: “É preciso que seja difícil aquilo que se encontra tão raramente”? Ao recortar assim duas regras de classificação, do mais profundo ao mais manifesto, do mais passivo ao mais ativo, também recortamos, sem preocupação excessiva com a simetria, a tipologia dos usos e dos abusos da memória: memória impedida, memória manipulada, memória obrigada. Não se tratará, entretanto, de uma simples parelha, na medida em que serão integrados ao plano da fenomenologia da memória fenômenos complexos que não podíamos antecipar e que envolvem não somente a memória coletiva, mas o jogo complicado entre a história e a memória, sem contar os cruzamentos entre a problemática do esquecimento e a do perdão, que serão abordados diretamente no Epílogo.

1. O esquecimento e a memória impedida

Uma das razões para acreditar que o esquecimento por apagamento dos rastros corticais não esgota o problema do esquecimento é que muitos esquecimentos se devem ao impedimento de ter acesso aos tesouros enterrados da memória. O reconhecimento freqüentemente inopinado de uma imagem do passado tem assim constituído, até agora, a experiência *princeps* do retorno de um passado esquecido. É por motivos didáticos ligados à distinção entre memória e reminiscência que temos mantido essa experiência nos limites da repentinidade, abstração feita do trabalho de recordação que pôde precedê-la. Ora, é no caminho da recordação que se encontram os obstáculos para o retorno da imagem. Do instantâneo do retorno e da captura, remontamos ao gradual da busca e da caça.

É neste estágio de nossa investigação que recolhemos pela segunda vez, de modo sistemático, os ensinamentos da psicanálise mais aptos a ultrapassarem o confinamento do colóquio analítico. Depois de ter relido os dois textos examinados para apoiar o tema da memória impedida, ampliaremos a brecha em direção a fenômenos mais especificamente atribuíveis à problemática do esquecimento e, sobretudo, de grande alcance no plano de uma memória coletiva por outro lado carregada de história.

A memória impedida evocada em “Rememoração, repetição, perlaboração” e em “Luto e melancolia” é uma memória esquecida. Lembramos da reflexão de Freud no início do primeiro texto: o paciente repete ao invés de se lembrar. Ao invés de: a repetição vale esquecimento. E o próprio esquecimento é chamado de trabalho na medida em que é a obra da compulsão de repetição, a qual impede a conscientização do acontecimento traumático. A primeira lição da psicanálise é, aqui, que o trauma

permanece mesmo quando inacessível, indisponível. No seu lugar surgem fenômenos de substituição, sintomas, que mascaram o retorno do recalado de modos diversos, oferecidos à decifração operada em comum pelo analisando e o analista. A segunda lição é que, em circunstâncias particulares, porções inteiras do passado reputadas esquecidas e perdidas podem voltar. Assim, a psicanálise é, para o filósofo, o aliado mais confiável a favor da tese do inesquecível. Uma das convicções mais firmes de Freud foi mesmo que o passado vivenciado é indestrutível. Essa convicção é inseparável da tese do inconsciente declarado *zeitlos*, subtraído ao tempo, entenda-se ao tempo da consciência com seu antes e seu depois, suas sucessões e suas coincidências. Sob esse aspecto, impõe-se uma comparação entre Bergson e Freud, os dois advogados do inesquecível. Não vejo incompatibilidade alguma entre suas duas noções de inconsciente. O de Bergson cobre a totalidade do passado, que a consciência atual centrada na ação fecha atrás dela. O de Freud parece mais limitado, se assim se ousa dizer, na medida em que cobre apenas a região das lembranças cujo acesso é proibido, censuradas pela barreira do recalque; além disso, a teoria do recalque, vinculada à da compulsão de repetição, parece confinar a descoberta na região do patológico. Em compensação, Freud corrige Bergson num ponto essencial que, à primeira vista, parece tornar a psicanálise incompatível com o bergsonismo: enquanto o inconsciente bergsoniano é definido por sua impotência, o inconsciente freudiano deve a seu vínculo com a pulsão o caráter energético que encorajou a leitura “econômica” da doutrina. Tudo o que Bergson parece situar do lado da atenção à vida parece reportado ao dinamismo pulsional da *libido* inconsciente. Não penso que se deva parar nessa discordância aparentemente gritante. Da parte de Bergson, a última palavra não é dita com a equação impotência-inconsciência-existência. A lembrança pura só é impotente em relação a uma consciência preocupada com a utilidade prática. A impotência atribuída ao inconsciente mnemônico apenas é assim por antífrase: ela é sancionada pelo salto para fora do círculo mágico da preocupação a curto prazo e pela retirada na região da consciência sonhadora. Além disso, a tese do revivescimento das imagens do passado pareceu-nos compatível com o fato de levar em conta o par ação/representação que deixa fora do campo da experiência viva apenas aquele tipo de ação acessível ao olhar objetivo das neurociências, a saber, o funcionamento neuronal sem o qual não pensaríamos. Do lado psicanalítico, o corte que caracteriza o inconsciente por recalque em relação ao inconsciente da lembrança pura não constitui, em relação ao inconsciente bergsoniano, um abismo intransponível. Não é igualmente uma suspensão da preocupação imediata que o acesso ao colóquio analítico e sua regra de “tudo dizer” requer? Iniciar uma psicanálise não é um modo de deixar o sonho se dizer? Mas sobretudo, o que acabamos de chamar de segunda lição da psicanálise, a saber, a crença na indestrutibilidade do passado vivenciado, não prescinde de uma terceira lição que se lê melhor no segundo ensaio evocado em nosso capítulo sobre a memória impedida: a perlaboração em que consiste o trabalho de rememoração não se dá sem o trabalho de luto pelo qual nos desprendemos dos objetos perdidos do amor e do ódio. Essa integração da perda à experiência da rememoração tem um significado considerável para todas as transposições metafó-

ricas dos ensinamentos da psicanálise fora de sua esfera de operação. O que está ameaçando aqui e não se deixa dizer na mesma conceitualidade que a pulsão de repetição, pelo menos numa primeira aproximação, é a atração da melancolia cujas ramificações exploramos muito além da esfera propriamente patológica onde Freud a confinou. É assim que se compõem, no quadro clínico das neuroses ditas de transferência, as figuras substituídas do sintoma e as medidas de autodepreciação da melancolia, o excesso do retorno do recalado e o vazio do sentimento de si perdido. Não é mais possível pensar em termos de pulsão sem também pensar em termos de objeto perdido.

Essas instruções da psicanálise que acabam de ser evocadas dariam acesso aos abusos encontrados assim que se sai do âmbito do colóquio analítico delimitado pela competência e pela deontologia profissional, e que se afasta do discurso clínico? Sim, provavelmente, pois é fato que a psicanálise, bem ou mal, gerou um tipo de vulgata que a elevou à condição de fenômeno cultural ao mesmo tempo subversivo e estruturante; mas outro fato é que Freud foi o primeiro a sempre arrancar sua descoberta do sigilo do segredo médico, não somente ao publicar suas pesquisas teóricas como também ao multiplicar suas excursões fora da esfera do patológico. Nesse aspecto, *Psicopatologia da vida cotidiana* constitui uma baliza preciosa na estrada que, do colóquio analítico, leva à cena pública da sociedade.

Ora, é principalmente de esquecimento que *Psicopatologia da vida cotidiana* trata, essa esfera de atividade tão próxima do espaço público. E a colheita é abundante: primeiro, ao reatar os fios, aparentemente cortados, do presente com um passado que se poderia acreditar abolido para sempre, a obra enriquece, a seu modo, a defesa feita pela *Traumdeutung* da indestrutibilidade do passado; em seguida, ao discernir intenções tornadas inconscientes pelos mecanismos devidos ao recalque, ela introduz inteligibilidade onde se invoca alternadamente o acaso ou o automatismo; enfim, ela esboça, no seu desenrolar, linhas de transposição da esfera privada à esfera pública.

O caso do esquecimento dos nomes próprios que marca o início da coletânea ilustra maravilhosamente o primeiro desígnio: procura-se um nome conhecido, outro vem em seu lugar; a análise revela uma sutil substituição motivada por desejos inconscientes. O exemplo das lembranças encobridoras, interpostas entre nossas impressões infantis e as narrativas que delas fazemos com toda confiança, acrescenta à simples substituição no esquecimento dos nomes uma verdadeira produção de falsas lembranças que nos desnorteiam sem que o percebamos; o esquecimento de impressões e de acontecimentos vivenciados (isto é, de coisas que sabemos ou que sabíamos) e o esquecimento de projetos, que equivale à omissão, à negligência seletiva, revelam um lado ardiloso do inconsciente colocado em postura defensiva. Os casos de esquecimento de projetos — omissão de fazer — revelam, além disso, os recursos estratégicos do desejo em suas relações com outrem: a consciência moral buscará neles seu arsenal de desculpas para sua estratégia de desculpação. A linguagem contribui com isso por seus lapsos; a prática gestual pelas confusões, desajeitamentos e outros atos falhos (a chave do escritório inserida na porta errada). É essa mesma habilidade, aninhada em intenções inconscientes, que se deixa reconhecer numa outra vertente da vida cotidiana.

na, que é a dos povos: esquecimentos, lembranças encobridoras, atos falhos assumem, na escala da memória coletiva, proporções gigantescas, que apenas a história, e mais precisamente, a história da memória é capaz de trazer à luz.

2. O esquecimento e a memória manipulada

Prosseguindo nossa exploração dos usos e abusos do esquecimento além do nível psicopatológico da memória impedida, encontramos formas de esquecimento ao mesmo tempo mais afastadas das camadas profundas do esquecimento e, portanto, mais manifestas, mas também mais espalhadas entre um pólo de passividade e de atividade. Este era, em nosso estudo paralelo das práticas ligadas à recordação, o nível da memória manipulada (ver acima, pp. 93-99). Também era o nível em que a problemática da memória cruzava a da identidade a ponto de com ela se confundir, como em Locke: tudo o que constitui a fragilidade da identidade se revela assim oportunidade de manipulação da memória, principalmente por via ideológica. Por que os abusos da memória são, de saída, abusos do esquecimento? Nossa explicação, então, foi: por causa da função mediadora da narrativa, os abusos de memória tornam-se abusos de esquecimento. De fato, antes do abuso, há o uso, a saber, o caráter inelutavelmente seletivo da narrativa. Assim como é impossível lembrar-se de tudo, é impossível narrar tudo. A idéia de narração exaustiva é uma idéia performativamente impossível. A narrativa comporta necessariamente uma dimensão seletiva. Alcançamos, aqui, a relação estreita entre memória declarativa, narratividade, testemunho, representação figurada do passado histórico. Como notamos então, a ideologização da memória é possibilitada pelos recursos de variação que o trabalho de configuração narrativa oferece. As estratégias do esquecimento enxertam-se diretamente nesse trabalho de configuração: pode-se sempre narrar de outro modo, suprimindo, deslocando as ênfases, refigurando diferentemente os protagonistas da ação assim como os contornos dela. Para quem atravessou todas as camadas de configuração e de refiguração narrativa desde a constituição da identidade pessoal até a das identidades comunitárias que estruturam nossos vínculos de pertencimento, o perigo maior, no fim do percurso, está no manejo da história autorizada, imposta, celebrada, comemorada — da história oficial. O recurso à narrativa torna-se assim a armadilha, quando potências superiores passam a direcionar a composição da intriga e impõem uma narrativa canônica por meio de intimidação ou de sedução, de medo ou de lisonja. Está em ação aqui uma forma artilosa de esquecimento, resultante do desapossamento dos atores sociais de seu poder originário de narrarem a si mesmos. Mas esse desapossamento não existe sem uma cumplicidade secreta, que faz do esquecimento um comportamento semipassivo e semi-ativo, como se vê no esquecimento de fuga, expressão da má-fé, e sua estratégia de evitação motivada por uma obscura vontade de não se informar, de não investigar o mal cometido pelo meio que cerca o cidadão, em suma por um querer-não-saber. A Europa ocidental e o resto da Europa deram, depois dos anos de chumbo de meados do século XX, o espetáculo aflitivo dessa vontade obstinada. A falta excessiva de memória, de

que se falou em outro lugar, pode ser classificada como esquecimento passivo, na medida em que pode aparecer como um déficit do trabalho de memória. Mas, enquanto estratégia de evitação, de esquiva, de fuga, trata-se de uma forma ambígua, ativa tanto quanto passiva, de esquecimento. Enquanto ativo, esse esquecimento acarreta o mesmo tipo de responsabilidade que a imputada aos atos de negligência, de omissão, de imprudência, de imprevidência, em todas as situações de não-agir, nas quais, posteriormente, uma consciência esclarecida e honesta reconhece que se devia e se podia saber ou pelo menos buscar saber, que se devia e se podia intervir. Reencontra-se assim, no caminho da reconquista pelos agentes sociais do domínio de sua capacidade de fazer narrativa, todos os obstáculos ligados ao desabamento das formas de socorro que a memória de cada um pode encontrar na dos outros enquanto capazes de autorizar, de ajudar a fazer narrativa de modo ao mesmo tempo inteligível, aceitável e responsável. Mas a responsabilidade da cegueira recai sobre cada um. Aqui o lema das Luzes: *sapere aude!* Saia da menoridade! pode ser reescrito como: ousa fazer narrativa por ti mesmo.

É nesse nível de manifestação do esquecimento, a meio caminho entre transtornos atinentes a uma psicopatologia da vida cotidiana e transtornos atribuíveis a uma sociologia da ideologia, que a historiografia pode tentar dar uma eficácia operatória a categorias emprestadas dessas duas disciplinas. A história do tempo presente é, nesse sentido, um âmbito propício a essa provação, na medida em que ela própria está numa outra fronteira, aquela onde esbarram uma na outra a palavra das testemunhas ainda vivas e a escrita em que já se recolhem os rastros documentários dos acontecimentos considerados. Como foi dito uma primeira vez por antecipação²⁴, o período da história de França que se segue às violências do período 1940-1945 e, sobretudo, à ambigüidade política do regime de Vichy, se presta de modo eletivo a uma transposição historizante de certos conceitos psicanalíticos, eles mesmos caídos no domínio público, como traumatismo, recalque, retorno do recalado, denegação, etc. Henry Rousso²⁵ assumiu o risco epistemológico — e, às vezes, político — de construir uma grade de leitura dos comportamentos públicos e privados de 1940-1944 até nossos dias na base do conceito de obsessão: a “obsessão do passado”. Esse conceito é parente daquele de repetição que já encontramos, precisamente como oposto ao de perlaboração, de trabalho de memória²⁶. O autor pode assim considerar sua própria contribuição à história da “sín-

24 Cf. acima, primeira parte, capítulo 2 sobre o dever de memória, pp. 99-104.

25 Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, op. cit.; *Vichy, un passé qui ne passe pas*, op. cit.; *La Hantise du passé*, op. cit. É de se notar que a expressão “um passado que não passa”, sinônima de obsessão, é reencontrada na controvérsia dos historiadores alemães. Nesse sentido, a evocação aqui dos trabalhos de Henry Rousso deve ser acrescentada à dos trabalhos de seus colegas alemães: a diferença das situações de trabalho entre historiadores franceses e historiadores alemães constituiria, por si só, um tema para historiadores. Os trabalhos concebidos nas margens opostas do Reno coincidem num outro ponto sensível: a relação entre o juiz e o historiador (Henry Rousso: “Quel tribunal pour l’histoire?”, in *La hantise du passé*, op. cit., pp. 85-138). Cf. acima, “O historiador e o juiz”, pp. 338-347.

26 Cf. acima, primeira parte, capítulo 2, “A memória impedida”.

drome de Vichy” como um ato de cidadania, destinado a ajudar seus contemporâneos a passar do exorcismo sempre inacabado ao trabalho de memória, do qual não se deve esquecer que também é um trabalho de luto.

A escolha do tema da obsessão do passado dá a oportunidade de escrever, em paralelo à história do regime de Vichy, “outra história, a de sua lembrança, de sua remanescência, de seu devir, depois de 1944” (*Le Syndrome de Vichy*, p. 9). Neste sentido, a síndrome de Vichy inscreve-se na história da memória evocada no capítulo precedente²⁷. A obsessão é uma categoria que se inscreve nessa história da memória enquanto posteridade do acontecimento. Outra vantagem desse tema: seu alvo direto é tanto o esquecimento quanto a memória, através de atos falhos, não-ditos, *lapses* e, sobretudo, retorno do recalcado: “Pois, mesmo estudada em escala de uma sociedade, a memória revela-se como uma organização do esquecimento” (*op. cit.*, p. 12). Outro privilégio do assunto tratado: ele põe em cena fraturas suscitadas pela própria controvérsia, a qual, por esse motivo, merece ser anexada ao dossiê do *dissensus* aberto por Mark Osiel²⁸. Uma vez assumida a escolha do tema, a justificativa do emprego da “metáfora” psicanalítica²⁹ da neurose e da obsessão encontra sua fecundidade heurística na sua eficácia hermenêutica. Essa eficácia demonstra-se principalmente no nível da “ordenação historiadora” dos sintomas atinentes às síndromes. Essa ordenação, segundo o autor, evidenciou uma evolução em quatro fases (*op. cit.*, p. 19). Fase do luto entre 1944 e 1955, no sentido da aflição mais do que do trabalho propriamente dito de luto, o qual, precisamente, não se dá — “o luto inacabado”, nota o historiador (*op. cit.*, p. 29); fase marcada pelas seqüelas da guerra civil, da depuração até a anistia. Fase de recalque por meio do estabelecimento de um mito hegemônico, o resistencialismo, na órbita do Partido Comunista e do partido gaullista. Fase do retorno do recalcado, quando o espelho se quebrou e o mito se partiu em estilhaços (é aqui que Rousso oferece suas melhores páginas com a meditação acerca do admirável filme *Le Chagrin et la Pitié*, com a qual o caso Touvier acabou ganhando, por tabela, uma dimensão simbólica inesperada). Finalmente, fase da obsessão, da qual parece que ainda não saímos, marcada pelo despertar da memória judaica e a importância das reminiscências da Ocupação no debate político interno.

Como a “organização do esquecimento” opera nessas diferentes fases?

Quanto à primeira, o conceito de lembrança encobridora funciona tanto na escala da memória coletiva como na da psicologia da vida cotidiana, por meio da exaltação do acontecimento da Libertação: “Com a distância, a hierarquia das representações suplantou a dos fatos, que confunde a importância histórica de um acontecimento com

27 Cf. terceira parte, capítulo 2, § 3. Sobre a história da memória, cf. H. Rousso, *Le Syndrome de Vichy*, *op. cit.*, p. 111. O vínculo é feito com a noção de “lugares de memória” de Pierre Nora.

28 Cf. acima “O historiador e o juiz”: os mesmos tipos de peças estão assim anexados ao dossiê das guerras franco-francesas e ao dos grandes processos criminais: filmes (*Le Chagrin et la Pitié*), peças de teatro, etc.

29 “... os empréstimos feitos à psicanálise têm aqui apenas valor de metáforas, não de explicação” (*Le Syndrome de Vichy*, *op. cit.*, p. 19).

seu caráter positivo ou negativo” (*op. cit.*, p. 29); lembrança encobridora, que permite ao grande libertador dizer que “Vichy sempre foi, e ainda é, nulo e inexistente”. Logo, Vichy será posto entre parênteses, ocultando-se assim a especificidade da ocupação nazista. O retorno das vítimas do universo concentracionário torna-se assim o acontecimento mais rapidamente recalçado. As comemorações ratificam a lembrança incompleta e seu fundo de esquecimento.

Na fase do recalque, o “exorcismo gaulliano” (*op. cit.*, p. 89) quase consegue ocultar, mas não pode impedir, quando da guerra da Argélia, o que o historiador caracteriza finamente como o “rejojo da falha” (*op. cit.*, p. 93) — “O jogo e o rejojo das seqüelas” (*op. cit.*, p. 117). Tudo está presente: a herança, a nostalgia, o fantasma (Maurras) e novamente as celebrações (o vigésimo aniversário da Libertação, Jean Moulin no Panthéon).

As páginas da obra intitulada “Le miroir brisé” (*op. cit.*, p. 118 e seg.) são as mais ricas no plano do jogo das representações: “o impiedoso *Desgosto* (*Chagrin*)...”, diz-se nelas (*op. cit.*, p. 121). O passado recalçado explode na tela, clamando seu “lembra-te” pela boca de testemunhas postas em cena através de seus não-ditos e *lapses*; uma dimensão tinha sido esquecida: o anti-semitismo de Estado de tradição francesa. A desmistificação do resistencialismo passa por um rude afrontamento entre memórias, afrontamento digno do *dissensus* de que se falou na esteira de Mark Osiel. A exortação ao esquecimento, junto com a graça presidencial outorgada ao miliciano Touvier, em nome da paz social, leva ao primeiro plano uma questão cujas ramificações no ponto em que se cruzam a memória, o esquecimento e o perdão desenvolveremos no momento oportuno. Aqui, o historiador deixa ouvir a voz do cidadão: “Como fazer aceitar o emprego da guerra franco-francesa, num momento em que as consciências se despertam, em que *O Desgosto* levanta a tampa, em que o debate se desencadeia de novo? Pode-se calar num gesto só, furtivo ou simbólico, os questionamentos e as dúvidas das novas gerações? Podem-se ignorar as angústias dos antigos resistentes ou deportados que lutam contra a amnésia?” (*op. cit.*, pp. 147-148). A pergunta é tanto mais premente porque “o esquecimento que ela preconiza não se acompanha de nenhuma outra leitura satisfatória da história, diferentemente da palavra gaulliana” (*op. cit.*, p. 148)³⁰. Disso resulta que a graça anistiantes ganhou valor de amnésia.

Sob o título “L’obsession” — que caracteriza um período, o nosso ainda, e que dá sua perspectiva ao livro —, um fenômeno como o renascimento de uma memória judaica confere um conteúdo concreto à idéia de que quem fixa o olhar num aspecto do passado — a Ocupação — se torna cego a outro — o extermínio dos judeus. A obsessão é seletiva e as narrativas dominantes ratificam uma obliteração de parte do campo do olhar; mais uma vez, a representação fílmica desempenha seu papel (*Holocauste, Nuit et Brouillard* revisitado); mais uma vez, o penal cruza o narrativo: o processo Barbie, antes dos casos Legay, Bousquet e Papon, projeta para o prosclênio uma desgraça e uma responsabilidade que o fascínio exercido pela colaboração havia impedido de

30 “La justice et l’historien”, *Le Débat*, nº 32, nov. 1988.

apreender em sua especificidade distinta. Ver uma coisa é não ver outra. Narrar um drama é esquecer outro.

Nisso tudo, a estrutura patológica, a conjuntura ideológica e a encenação midiática juntaram regularmente seus efeitos perversos, ao passo que a passividade desculpatória se conciliava com a artimanha ativa das omissões, das cegueiras, das negligências. A famosa “banalização” do mal não passa, nesse sentido, de um efeito-sintoma dessa combinatória ardilosa. O historiador do tempo presente não pode, então, escapar à pergunta maior, a da transmissão do passado: é preciso falar dela? Como falar dela? A pergunta dirige-se tanto ao cidadão quanto ao historiador; este último, pelo menos, traz, nas águas turvas da memória coletiva dividida contra si mesma, o rigor do olhar distanciado. Num ponto, pelo menos, sua positividade pode afirmar-se sem reserva: na impugnação factual do negacionismo; este último não depende mais da patologia do esquecimento, nem mesmo da manipulação ideológica, mas do manejo da falsificação, contra o qual a história está bem armada desde Valla e o desmantelamento da falsificação da *Doação de Constantino*. O limite para o historiador, como para o cineasta, o narrador e o juiz, está em outro lugar: na parte intransmissível de uma experiência extrema. Mas, como foi várias vezes enfatizado no curso da presente obra, quem diz intransmissível não fala indizível³¹.

3. O esquecimento comandado: a anistia

Os abusos de memória colocados sob o signo da memória obrigada, comandada, têm seu paralelo e seu complemento nos abusos de esquecimento? Sim, sob formas institucionais de esquecimento cuja fronteira com a amnésia é fácil de ultrapassar: trata-se principalmente da anistia e, de modo mais marginal, do direito de graça, também chamado de graça anistiantes. A fronteira entre esquecimento e perdão é insidiosamente ultrapassada na medida em que essas duas disposições lidam com processos judiciais e com a imposição da pena; ora, a questão do perdão se coloca onde há acusação, condenação e castigo; por outro lado, as leis que tratam da anistia a designam como um tipo de perdão. Limitar-me-ei neste capítulo ao aspecto institucional discricionário das medidas correspondentes e deixarei para o Epílogo a questão do apagamento da fronteira com o perdão induzido pelo apagamento da fronteira com a amnésia.

O direito de graça é um privilégio régio usado apenas periodicamente, à discrição do chefe do Estado. Trata-se do resíduo de um direito quase divino ligado à soberania subjetiva do príncipe e justificado, na época do teológico-político, pela unção religiosa que coroava o poder de coerção do príncipe. Kant já disse tudo de bom e de ruim que se deve pensar dele³².

31 Pierre Vidal-Naquet, *Les Juifs, la Mémoire et le Présent*, Paris, Maspero, 1981. Alain Finkielkraut, *L'Avenir d'une négation. Réflexion sur la question du génocide*, Paris, Ed. du Seuil, 1982.

32 Kant, “Le droit de gracier”, in *La Métaphysique des mœurs*, I, *Doctrine du droit*, Introdução e tradução de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971, segunda parte, “Le droit public”, remarques générales, E, “Du

A anistia tem um alcance completamente diferente. Primeiro, ela põe um fim a graves desordens políticas que afetam a paz civil — guerras civis, episódios revolucionários, mudanças violentas de regimes políticos —, violência que a anistia, presumidamente, interrompe. Além dessas circunstâncias extraordinárias, a anistia distingue-se pela instância que a instaura: o Parlamento, hoje em dia, na França. Considerada quanto ao seu conteúdo, ela visa a uma categoria de delitos e crimes cometidos por ambas as partes durante o período de sedição. Nesse sentido, ela opera como um tipo de prescrição seletiva e pontual que deixa fora de seu campo certas categorias de delinquentes. Mas a anistia, enquanto esquecimento institucional, toca nas próprias raízes do político e, através deste, na relação mais profunda e mais dissimulada com um passado declarado proibido. A proximidade mais que fonética, e até mesmo semântica, entre anistia e amnésia aponta para a existência de um pacto secreto com a denegação de memória que, como veremos mais adiante, na verdade a afasta do perdão após ter proposto sua simulação.

Considerada no seu projeto confesso, a anistia objetiva a reconciliação entre cidadãos inimigos, a paz cívica. Temos vários modelos notáveis. O mais antigo, recordado por Aristóteles em *A Constituição de Atenas*, é extraído do famoso decreto promulgado em Atenas em 403 a.C., após a vitória da democracia sobre a oligarquia dos Trinta³³. A fórmula merece ser recordada. Na realidade, ela é dupla. De um lado, o decreto propriamente dito; de outro, o juramento proferido nominativamente pelos cidadãos tomados um a um. De um lado, “é proibido lembrar os males [as desgraças]”; para dizer isso, o grego tem um sintagma único (*mnēsikakein*) que visa a lembrança-contrá; por outro, “não recordarei os males [as desgraças]”, sob pena das maldições desencadeadas pelo perjúrio. As fórmulas negativas são marcantes: não recordar. Ora, a recordação negaria algo, a saber, o esquecimento. Esquecimento contra esquecimento? Esquecimento da discórdia contra esquecimento dos danos sofridos? É nessas profundezas que será preciso se embrenhar quando chegar a hora. Permanecendo na superfície

droit de punir et de gracier”: “O direito de agraciar o criminoso, quer abrandando sua pena, quer perdoando-a completamente, é, entre todos os direitos do soberano, o mais delicado, pois, ao mesmo tempo em que dá mais brilho à sua grandeza, é a oportunidade de cometer a maior injustiça”. E Kant acrescenta: “Portanto, é apenas a respeito de um crime que afeta a ele mesmo que ele pode usá-lo” (p. 220).

- 33 Nicole Loraux lhe dedica um livro inteiro: *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997. O percurso do livro é significativo: parte da evocação do vínculo profundo entre a “sedição” (*stasis*) e a descendência mítica dos “Enfants de la Nuit” sob a figura de Éris, a Discórdia (“Éris: forma arcaica da reflexão grega sobre o político” [p. 119]). A análise atravessa as camadas do verbo poético em direção à prosa do político, assumida e proclamada. O livro termina nas “políticas da reconciliação” (p. 195 e seg.) e tenta avaliar o preço pago em termos de denegação do fundo recalcado de Discórdia. Por motivos de estratégia pessoal, seguirei a ordem inversa, do decreto de anistia e do juramento de não-memória rumo ao fundo invencível da Cólera e da Aflição “in-esquecida”, segundo a forte expressão da autora (p. 165).

das coisas, é preciso saudar a ambição confessa do decreto e do juramento atenienses. Finda a guerra, é proclamado solenemente: os combates presentes, de que a tragédia fala, tornam-se o passado a não ser recordado. A prosa do político vem substituí-la. Um imaginário cívico é instaurado, no qual a amizade e até mesmo o vínculo entre irmãos são promovidos à condição de fundação, apesar dos assassinatos familiares; a arbitragem é posta acima da justiça processual que mantém os conflitos vivos sob o pretexto de decidi-los; mais radicalmente, a democracia quer esquecer que ela é poder (*kratos*): ela quer ser esquecimento mesmo da vitória, na benevolência compartilhada; preferir-se-á então o termo *politeia*, que significa ordem constitucional, ao termo democracia, que carrega a marca do poder, do *kratos*. Em suma, reassentar-se-á a política sobre o esquecimento da sedição. Medir-se-á mais adiante o preço que deverá pagar a empreitada de não esquecer de esquecer.

Na França, existe um modelo distinto com o Editto de Nantes promulgado por Henri IV. Nele se lê: “Artigo 1: Primeiro, que a memória de todas as coisas passadas de ambos os lados desde o início do mês de março de 1585 até nosso advento à coroa, e durante os outros distúrbios precedentes, e quando deles, permanecerá apagada e adormecida como coisa não ocorrida. Não será possível nem permitido a nossos procuradores-gerais nem a quaisquer outras pessoas, públicas ou privadas, em qualquer tempo ou oportunidade, fazer deles menção, processo ou ação processual em nenhuma corte ou jurisdição. — Artigo 2: Proibimos a todos os nossos súditos, de qualquer condição ou qualidade, renovar a memória desse passado, atacar, ressentir, insultar ou provocar um ao outro em reprovação pelo que ocorreu por qualquer motivo e pretexto, disputar, contestar, brigar, ultrajar-se nem ofender-se por fato ou por palavra; devem se conter e viver juntos serenamente, como irmãos, amigos e concidadãos, sob pena aos contraventores de serem punidos como infratores de paz e perturbadores do repouso público”. A expressão “como coisa não ocorrida” é surpreendente: ela enfatiza o lado mágico da operação que consiste em fazer como se nada tivesse acontecido. As negações abundam, como na Grécia de Trasíbulo. A dimensão verbal é enfatizada, assim como o alcance penal pela cessação das perseguições. Enfim, a trilogia “irmãos, amigos, concidadãos” recorda as políticas gregas da reconciliação. Falta o juramento que colocava a anistia sob a caução dos deuses e da imprecação, essa máquina de punir o perjúrio. Mesma ambição de “fazer calar o não-esquecimento da memória” (Nicole Loraux, *La Cité divisée*, p. 171). A novidade não está nisso, mas do lado da instância que proíbe e de sua motivação: é o rei da França que intervém numa controvérsia religiosa e numa guerra civil entre confissões cristãs, numa época em que os controversistas foram incapazes de fazer prevalecer o espírito de concórdia sobre as querelas confessionais. O homem de Estado prevalece, aqui, sobre os teólogos, em nome de uma prerrogativa provavelmente herdada do direito régio de clemência, mas em nome de uma concepção do político marcada por sua vez com o selo do teológico, como afirma enfaticamente o Preâmbulo: é um rei muito cristão que se propõe não a refundar a religião, mas a fundamentar a coisa pública sobre uma base religiosa saneada. Nesse sentido, deve-se falar mais de um “sonho rompido do Renascimento”, o de

um Michel de l'Hospital em particular, do que de antecipação da moral e da política de tolerância³⁴.

Completamente diferente é a anistia tão abundantemente praticada pela República francesa sob todos os seus regimes. Confiada à nação soberana em suas assembléias representativas, é um ato político que se tornou tradicional³⁵. O direito régio, a não ser por uma exceção (o direito de graça), é transferido ao povo: fonte de direito positivo, ele está habilitado a limitar seus efeitos; a anistia põe um fim a todos os processos em andamento e suspende todas as ações judiciais. Trata-se mesmo de um esquecimento jurídico limitado, embora de vasto alcance, na medida em que a cessação dos processos equivale a apagar a memória em sua expressão de atestação e a dizer que nada ocorreu.

É obviamente útil — é a palavra justa — lembrar que todo o mundo cometeu crimes, pôr um limite à revanche dos vencedores e evitar acrescentar os excessos da justiça aos do combate. Mais que tudo, é útil, como no tempo dos gregos e dos romanos, reafirmar a unidade nacional por uma cerimônia de linguagem, prolongada pelo cerimonial dos hinos e das celebrações públicas. Mas o defeito dessa unidade imaginária não seria o de apagar da memória oficial os exemplos de crimes suscetíveis de proteger o futuro das faltas do passado e, ao privar a opinião pública dos benefícios do *dissensus*, de condenar as memórias concorrentes a uma vida subterrânea malsã?

Ao se aproximar assim da amnésia, a anistia põe a relação com o passado fora do campo em que a problemática do perdão encontraria com o *dissensus* seu justo lugar.

O que é feito, então, do pretense dever de esquecimento? Além do fato de uma projeção no futuro no modo imperativo ser tão imprópria para o esquecimento quanto para a memória, tal mandamento equivaleria a uma amnésia comandada. Se esta conseguisse ter êxito — e infelizmente nada se constitui em obstáculo à ultrapassagem da tênue linha de demarcação entre anistia e amnésia —, a memória privada e coletiva seria privada da salutar crise de identidade que possibilita uma reapropriação lúcida do passado e de sua carga traumática. Aquém dessa provação, a instituição da anistia só pode responder a um desígnio de terapia social emergencial, sob o signo da utilidade e não da verdade. Direi, no Epílogo, como a fronteira entre anistia e amnésia pode ser preservada em sua integridade graças ao trabalho de memória, complementado pelo do luto, e norteador pelo espírito de perdão. Se uma forma de esquecimento puder então ser legitimamente evocada, não será um dever calar o mal, mas dizê-lo num modo apaziguado, sem cólera. Essa dicção tampouco será a de um mandamento, de uma ordem, mas a de um desejo no modo optativo.

34 Thierry Wangfleteten, "L'idéal de concorde et d'unanimité. Un rêve brisé de la Renaissance", in *Histoire européenne de la tolérance du XVI^e au XX^e siècle*, Paris, Le Livre de Poche, Librairie générale française, 1998.

35 Stéphane Gacon, "L'oubli institutionnel", in *Oublier nos crimes. L'amnésie nationale: une spécificité française?*, Paris, Autrement, 1994, pp. 98-111. A exposição dos motivos do projeto de lei sobre a extinção de certas ações penais quando do caso Dreyfus contém a seguinte declaração: "Pedimos que o Parlamento acrescente o esquecimento à clemência e vote disposições legais que, sem deixar de preservar os interesses dos terceiros, coloquem as paixões na impotência de fazer reviver o mais doloroso conflito" (p. 100).

EPÍLOGO

O P E R D Ã O D I F Í C I L

O perdão coloca uma questão principalmente distinta daquela que, desde a *Advertência* deste livro, motivou toda nossa empreitada, a da representação do passado, no plano da memória e da história e com o risco do esquecimento. A questão ora colocada refere-se a um enigma outro que o da representação presente de uma coisa ausente marcada pelo selo do anterior. Ele é duplo: é, por um lado, o enigma de uma falta que paralisaria o poder de agir desse “homem capaz” que somos; e é, em réplica, o da eventual suspensão dessa incapacidade existencial, que o termo perdão designa. Esse duplo enigma atravessa de viés o da representação do passado, pois os efeitos da falta e os do perdão recruzam todas as operações constitutivas da memória e da história e imprimem no esquecimento uma marca particular. Mas, embora a falta constitua a oportunidade do perdão, é a nomeação do perdão que dá o tom ao Epílogo inteiro. Esse tom é o de uma escatologia da representação do passado. O perdão, se tem algum sentido e se existe, constitui o horizonte comum da memória, da história e do esquecimento. Sempre em segundo plano, o horizonte foge ao domínio. Ele torna o perdão difícil: nem fácil, nem impossível¹. Ele imprime o selo do inacabamento na empreitada inteira. Ele é tão difícil de se dar e de se receber quanto de se conceituar. A trajetória do perdão tem sua origem na desproporção que existe entre os dois pólos da falta e do perdão. Falarei, ao longo deste ensaio, de uma diferença de altitude, de uma disparidade vertical, entre a profundidade da falta e a altura do perdão. Essa polaridade é constitutiva da equação do perdão: embaixo a confissão da falta, no alto o hino ao perdão. Aqui, *lança-se mão de dois atos de discursos*; o primeiro leva à linguagem uma experiência da mesma ordem que a solidão, o fracasso, o combate, esses “dados da experiência” (J. Nabert) — essas “situações limites” (Karl Jaspers) — nos quais se enxerta o pensamento reflexivo. O lugar da acusação moral é assim posto a descoberto — a imputabilidade, esse lugar em que o agente se liga à sua ação e admite sua responsabilidade por ela. O segundo é da alçada da grande poesia sapiencial que, num mesmo alento, celebra o amor e a alegria. Há o perdão, diz a voz. A tensão entre a confissão e o hino será levada aos arredores de um ponto de ruptura, pois a impossibilidade do perdão replica ao caráter imperdoável do mal moral. Assim será formulada a equação do perdão (seção D).

1 O título deste epílogo me foi sugerido pela excelente obra de Domenico Jervolino, *L'Amore difficile*, Roma, Edizioni Studium, 1995.

A trajetória do perdão assim impelida se reveste, então, da figura de uma odisséia destinada a reconduzir gradativamente o perdão das regiões mais afastadas da ipseidade (o jurídico, o político e a moralidade social) até o lugar de sua impossibilidade presumida, a saber, a imputabilidade. Essa odisséia atravessa uma série de instituições suscitadas pela acusação pública. Estas, por sua vez, surgem escalonadas em várias camadas segundo o grau de interiorização da culpabilidade proferida pela regra social: é no nível do judiciário que se coloca a temível questão da imprescritibilidade dos crimes, a qual pode ser considerada como a primeira provação maior da problemática prática do perdão. O percurso continuará do plano da culpabilidade criminal ao da culpabilidade política e moral, inerente ao estatuto de cidadania compartilhada. A questão colocada é então a do lugar do perdão na margem de instituições encarregadas da punição. Se a justiça é mesmo para ser feita, sob pena de que a impunidade dos culpados seja consagrada, o perdão somente pode se refugiar em gestos incapazes de se transformarem em instituições. Esses gestos que constituiriam o incógnito do perdão designam o lugar inelutável da consideração devida a todo homem, singularmente ao culpado (seção II).

Na segunda etapa de nossa odisséia, constata-se uma relação notável que, por um tempo, põe a demanda de perdão e a outorga do perdão num plano de igualdade e de reciprocidade, como se, entre os dois atos de discursos, existisse uma verdadeira relação de troca. A exploração dessa pista é encorajada pelo parentesco em muitas línguas entre perdão e dom. Nesse sentido, a correlação entre o dom e o contradom em certas formas arcaicas da troca tende a reforçar a hipótese segundo a qual demanda e oferta de perdão se equilibrariam numa relação horizontal. Parece-me que, antes de ser corrigida, essa sugestão merece ser levada até o extremo, até o ponto em que mesmo o amor pelos inimigos pode aparecer como o restabelecimento da troca num nível não comercial. O problema passa então a ser o de reconquistar, do cerne da relação horizontal de troca, a assimetria de uma relação vertical inerente à equação inicial do perdão (seção III).

É então ao cerne da ipseidade que se deve reportar a efetuação dessa troca desigual. Uma última tentativa de esclarecimento que, mais uma vez, repousa numa correlação horizontal, se propõe com a dupla do perdão e da promessa. Para se ligar pela promessa, o sujeito da ação deveria também poder desligar-se pelo perdão. A estrutura temporal da ação, mais precisamente, a irreversibilidade e a imprevisibilidade do tempo, exigiria a réplica de um duplo domínio exercido sobre a condução da ação. Minha tese, aqui, é que existe uma assimetria significativa entre o poder perdoar e o poder prometer, como o comprova a impossibilidade de autênticas instituições políticas do perdão. Assim, no centro da ipseidade e no foco da imputabilidade, revela-se o paradoxo do perdão aguçado pela dialética do arrependimento na grande tradição abraâmica. Trata-se nada menos que do poder do espírito de perdão de desligar o agente de seu ato (seção IV).

Resta tentar uma recapitulação de todo o percurso efetuado em *A Memória, a História, o Esquecimento*, à luz do espírito de perdão. O que está em jogo é a projeção de um tipo de escatologia da memória e, na sua esteira, da história e do esquecimento. Formulada no modo optativo, essa escatologia estrutura-se a partir e em torno do desejo de uma memória feliz e apaziguada, da qual algo se transmite na prática da história e até o âmago das insuperáveis incertezas que dominam nossas relações com o esquecimento (seção V).



I. A equação do perdão

1. Profundidade: a falta

A falta é o pressuposto existencial do perdão (digo existencial, e não mais existencialista como nas páginas precedentes, para marcar a impossibilidade de distinguir, aqui, entre um traço inseparável da condição histórica do ser que somos a cada vez e uma experiência pessoal e coletiva marcada por uma história cultural cujo caráter universal permanece pretensão).

É essencialmente num sentimento que se dá a experiência da falta. Esta é uma primeira dificuldade, na medida em que a filosofia, e mais especificamente a filosofia moral, pouco se deteve nos sentimentos enquanto afecções específicas, distintas das emoções e das paixões. A noção de auto-afecção de origem kantiana permanece, a esse respeito, difícil. Jean Nabert, o filósofo racionalista que se aventurou mais longe nessa direção, põe a experiência da falta, ao lado das do fracasso e da solidão, entre os “dados da reflexão”². Ele se assemelha assim a Karl Jaspers, menos tributário da tradição kantiana, fichtiana e pós-kantiana, que situa a culpabilidade, outro nome da falta, entre as “situações limites”, isto é, essas determinações não fortuitas da existência que sempre encontramos já dadas, tais como a morte, o sofrimento, o combate³. Neste sentido, a culpabilidade, como as outras “situações limites”, está implicada em todas as situações fortuitas e diz respeito ao que nós mesmos designamos pelo termo de condição histórica no plano de uma hermenêutica ontológica.

É para a reflexão que a experiência da falta se propõe como um dado. Ele lhe dá o que pensar. O que se oferece primeiro à reflexão é a designação da estrutura fundamental na qual essa experiência vem se inscrever. Essa estrutura é a da imputabilidade de nossos atos. De fato, não pode haver perdão a não ser que se possa acusar alguém, presumi-lo ou declará-lo culpado. E apenas se podem acusar atos imputáveis a um agente que se considera como seu autor verdadeiro. Em outros termos, a imputabilidade é essa capacidade, essa aptidão, em virtude da qual ações podem ser levadas à conta de alguém. Essa metáfora da conta constitui um excelente esquema para o conceito de imputabilidade, que encontra outra expressão apropriada na sintaxe comum às mesmas línguas do verbo modal “poder”: posso falar, agir, narrar, levar meus atos à minha conta — eles podem ser a mim imputados. Nesse sentido, a imputabilidade

2 Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943, livro I, “Les données de la réflexion”, cap. 1, “L’expérience de la faute”, pp. 13-18. “Os sentimentos alimentam a reflexão, são sua matéria: fazem com que a reflexão, embora livre, apareça como um momento na história do desejo constitutivo de nosso ser” (p. 4).

3 Karl Jaspers, *Philosophie. Orientation dans le monde. Éclaircissement de l’existence. Métaphysique*, trad. franc. de Jeanne Hersch, Paris-Berlin-Heidelberg-New York-Tôquio, Springer-Verlag, 1986; edições originais: Berlin-Heidelberg, Springer-Verlag, 1932, 1948, 1956, 1973; livro II, *Éclaircissement de l’existence*, IIIe division, “L’existence en tant qu’inconditionnalité en situation. Conscience et action. La culpabilité”, pp. 455-458.

constitui uma dimensão integrante do que chamo de homem capaz. É na região da imputabilidade que a falta, a culpabilidade, deve ser buscada. Essa região é a da articulação entre o ato e o agente, entre o “quê” dos atos e o “quem” da potência de agir — da *agency*. E é essa articulação que, na experiência da falta, é de algum modo afetada, ferida por uma afecção penosa.

Essa articulação não nos é desconhecida: nós a exploramos na primeira parte desta obra ao passarmos de uma análise objetual da memória-lembrança para uma análise reflexiva da memória de si mesmo. Já se tratava de um *nexus* entre o “quê” das lembranças e o “quem” da memória. Nessa ocasião pusemos à prova o conceito de atribuição da memória-lembrança a um sujeito de inerência e propusemos redistribuir a atribuição sobre o tríplice eixo do próprio, do próximo e do longínquo. Reencontraremos no terceiro momento deste epílogo a oportunidade de aplicar ao perdão essa tripartição da atribuição. No estágio inicial da presente investigação, a radicalidade da experiência da falta impõe que nos mantenhamos nos limites de uma atribuição a si mesmo da falta, nem que tenhamos de esboçar, já nesse nível, as condições de uma colocação em comum de uma culpabilidade fundamental. A forma específica que toma a auto-atribuição da falta é a da confissão, esse ato de linguagem pelo qual um sujeito toma sobre si, assume a acusação. Esse ato tem certamente a ver com a rememoração na medida em que dentro desta já se atesta um poder de vinculação criador de história. Mas a rememoração é principalmente inocente. E é nessa condição que a descrevemos. Ou antes, como antigamente, em *Filosofia da vontade*, construída sobre a hipótese da *epokhē* da culpabilidade⁴, é na indeterminação eidética de uma descrição metodicamente ignorante da distinção entre inocência e culpabilidade que a fenomenologia da memória foi conduzida de parte em parte. A *epokhē* é agora suspensa e, em relação a essa indistinção concertada, a falta depende dos *parerga*, dos “pontos secundários” da fenomenologia da memória. Com isso o enigma da falta se torna maior ainda: permanece a questão de saber em que medida a falta tratada no vocabulário de Nabert como um “dado da reflexão” constitui, num outro vocabulário, o de Jaspers, uma situação limite da mesma natureza e da mesma ordem que o sofrimento, o fracasso, a morte, a solidão. Seja como for, a confissão ultrapassa o abismo cavado por um escrúpulo tão metódico quanto a dúvida hiperbólica cartesiana entre a inocência e a culpabilidade.

Por sua vez, a confissão ultrapassa um abismo outro que aquele que separa a culpabilidade empírica da inocência que pode ser chamada de metódica, a saber, o abismo entre o ato e seu agente. É esse abismo que vai, a partir de agora, nos interessar exclusivamente. Obviamente, é legítimo traçar uma linha entre a ação e seu agente. É o que fazemos ao condenarmos moral, jurídica ou politicamente uma ação. Por seu lado “objetual”, a falta consiste na transgressão de uma regra qualquer, de um dever, que envolve conseqüências apreensíveis, a saber, fundamentalmente, um dano causado a outrem. É um agir mau e, nessa condição, condenável em termos de apreciação nega-

4 *Philosophie de la volonté*, t. I, *Le Volontaire et l'Involontaire*, op. cit., Introdução geral, “L'abstraction de la faute”, pp. 23-31.

tiva. No vocabulário do ensaio kantiano sobre as grandezas negativas, a falta é uma grandeza negativa da prática⁵. Nessa primeira condição, a falta é tão limitada quanto a regra que ela infringe, mesmo que suas consequências possam, por seu impacto em termos de padecimento infligido, revestir-se de um aspecto indefinido. As coisas são diferentes na implicação do agente no ato. Esta equivale a “ilimitar a repercussão sobre a consciência de cada uma de nossas ações” (Nabert, *Éléments pour une éthique*, p. 6.). O que está em jogo é, no que diz respeito à confissão, “por trás da qualidade de sua ação, a qualidade da causalidade da qual sua ação procedeu” (*op. cit.*, p. 7). Nesse nível de profundidade, o reconhecimento de si é indivisamente ação e paixão, ação de agir mal e paixão de ser afetado por sua própria ação. Por isso o reconhecimento do vínculo entre a ação e o agente acompanha-se de uma surpresa da consciência, espantada, após a ação, por “não mais poder dissociar a idéia de sua própria causalidade da lembrança do ato singular que ela realizou” (*op. cit.*, p. 5). Sob esse aspecto, a representação do ato impede, de algum modo, o retorno da ação ao agente. As representações fragmentárias da memória seguem as linhas de dispersão da lembrança. A reflexão, em compensação, remete ao foco da memória do si que é o lugar da afecção constitutiva do sentimento de falta. O trajeto do ato ao agente redobra o da memória-lembrança à memória refletida. Ele o redobra e dele se destaca, no sentimento da perda da integridade própria. A ilimitação é, ao mesmo tempo, sentimento do insondável. Escapando ao sentimento da incoerência e do acabado, a consciência do passado se torna apropriação da potência de agir em seu estado de derrelição. Entre o mal que está em sua ação e o mal que está em sua causalidade, a diferença é a de uma inadequação do eu a seu desejo mais profundo. Este não pode ser enunciado a não ser em termos de desejo de integridade; o qual é mais bem conhecido pelas falhas do esforço para existir do que pelas aproximações de seu ser próprio. Nesse sentido, poder-se-ia falar de um passado, se não imemorial, pelo menos de “um passado que ultrapassa o âmbito de suas lembranças e de toda sua história empírica” (*op. cit.*, p.13). Se assim se pode dizer, a virtude da falta é a de dar acesso a esse passado pré-empírico, embora não sem história, tal é a intensidade com que a experiência da falta adere à história do desejo. Portanto, é com cautela que se falará aqui de experiência metafísica para dizer essa anterioridade da constituição má com relação à cronologia da ação. A significação dessa anterioridade é a de permanecer para sempre prática e de resistir a toda dominação especulativa.

Isso quer dizer que até uma especulação que permanecesse sob o controle da prática deveria permanecer proibida? Não se poderia concordar com isso, na medida em que o vocabulário do ser e do não-ser já se encontra mobilizado por toda expressão que designa o ser que somos, na forma do desejo de ser e do esforço para existir: em suma, o ser próprio do desejo ele mesmo. O próprio termo de causalidade aplicado à potência de agir e à impotência que figura a falta dá testemunho do que eu costumava

5 Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, col. “Bibliothèque de la Pléiade”, t. I, pp. 277-280.

chamar de veemência ontológica do discurso sobre si mesmo. Essa veemência ontológica, que é a da atestação, me parece marcada na linguagem pela caracterização da falta como mal, mal moral obviamente, mas mesmo assim, mal.

Em Nabert, a substituição do termo “falta” pelo termo “mal” no ensaio intitulado precisamente *Essai sur le mal*⁶ é, nesse sentido, indicativa e exemplar. A proximidade inquietante de discursos “metafísicos” que se tornaram insustentáveis não deve paralisar a curiosidade do espírito a ponto de lhe proibir usar o verbo ser na forma negativa do não-ser, como o sugere o termo mal moral. Contanto que, todavia, se permaneça na linha da aceção do ser como potência e ato mais do que como substância, atributo e acidente. Esse aprofundamento da profundidade, se assim se pode dizer, não deixa de ter benefícios no próprio plano da fenomenologia da falta. Vou enumerá-los.

Primeiro, sob a égide da metacategoria do não-ser, a experiência da falta é novamente posta em relação com as outras experiências negativas das quais também se pode falar como de participações no não-ser. Assim, o fracasso enquanto contrário do sucesso na dimensão da eficácia, da eficiência própria, tem seu vocabulário específico em termos de potência e de ato, de projeto e de realização, de sonho e de cumprimento. O fracasso mantém assim a experiência da falta na linha da metafísica do ser e da potência, que convém a uma antropologia do homem capaz. A experiência da solidão não é menos rica em harmônicos ontológicos: obviamente, ela adere à experiência da falta enquanto esta é fundamentalmente solitária, mas ao mesmo tempo ela dá, por contraste, seu preço à experiência do ser-com e, a título dessa dialética da solidão e da partilha, autoriza a dizer “nós” com toda veracidade. Numa outra linguagem, a de Hannah Arendt, a solidão é a contrapartida do fato da pluralidade humana. A solidão permanece fundamentalmente como uma interrupção da comunicação recíproca e mostra suas intermitências. Por sua vez, a situação limite do conflito, segundo Karl Jaspers, acrescenta à intermitência própria da solidão a idéia de um antagonismo intransponível no qual se enxerta uma agonística do discurso e da ação: agonística do discurso que impõe o caráter irredutível ao plano político e social do *dissensus* várias vezes evocado neste livro — agonística da ação, que parece inseparável do fato de que toda ação é ação sobre..., portanto, fonte de assimetria entre o autor da ação e seu receptor. Recolocada nesse quadro, a experiência negativa da falta se reveste da dimensão do mal.

Outro efeito desse acoplamento entre falta e mal: a referência ao mal sugere a idéia de um excesso, de uma demasia insuportável. Esse aspecto das coisas é particularmente enfatizado desde as primeiras páginas do *Essai sur le mal* de Nabert. O capítulo é intitulado “L’injustifiable”. O que esse vocábulo designa que não tenha sido dito nos *Éléments pour une éthique*? É notável que seja primeiro pelo lado das ações que a noção do mal entra no campo da reflexão sobre o injustificável antes de se reportar ao sujeito. Tomado do lado objeto, o injustificável designa esse excesso do não-válido, esse além das infrações medidas em função das regras que a consciência moral reconhece: tal crueldade, tal baixeza, tal desigualdade extrema nas condições sociais me como-

6 J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, PUF, col. “Épiméthée”, 1955; reed., Aubier, 1970.

vem sem que eu possa designar as normas violadas; não se trata mais de um simples contrário que eu ainda compreenderia em oposição ao válido; são males que se inscrevem numa contradição mais radical que a do válido e do não-válido e suscitam uma demanda de justificação que o cumprimento do dever não satisfaria mais. Apenas se pode sugerir esse excesso do não-válido atravessando o válido passando pelo limite; “são, diz Jean Nabert, males, são dilaceramentos do ser interior, conflitos, sofrimentos sem apaziguamento concebível”. Então os males são desgraças inqualificáveis para aqueles que os suportam⁷. As narrativas dos sobreviventes da Shoah, tão difíceis de se entender simplesmente, apontaram para essa direção no decorrer de nosso próprio texto: Saul Friedlander falou, nesse sentido, de “o inaceitável”, o que é uma lótes. Tomado do lado do agente a quem esses atos são imputáveis, o excesso próprio do injustificável constitui outro tipo de ilimitação que não a da causalidade insondável cavada por trás dos atos na intimidade do sujeito: é uma ilimitação simétrica àquela do dano feito a outrem, cuja possibilidade é inscrita nesse dano por excelência, a saber, o assassinato, a morte não sofrida mas infligida ao outro, em suma “esse mal que o homem faz ao homem”⁸. Com efeito, além da vontade de fazer sofrer e de eliminar, ergue-se a vontade de humilhar, de entregar o outro à derrelição do abandono, do autodesprezo. O injustificável exagera a experiência da falta, na medida em que à confissão do além do não-válido da parte das ações se acrescenta a da cumplicidade do querer da parte do agente. Alcançamos aqui um impedimento íntimo, uma impotência radical de coincidir com qualquer modelo de dignidade, e ao mesmo tempo um frenesi de engajamento na ação, do qual o ódio mal dá a medida, e que faz explodir a própria idéia de afecção do sujeito por suas próprias ações. Mesmo a noção proposta por Nabert de “causalidade impura” parece inadequada. Dificilmente a idéia de decadência irremediável é mais cabível. Assim, é o extremo do mal infligido a outrem, na ruptura do vínculo humano, que se torna o indício desse outro extremo, o da maldade íntima do criminoso. É nesse ponto que se anunciam noções como o irreparável do lado dos efeitos, o imprescritível do lado da justiça penal, o imperdoável do lado do juízo moral. É com essas noções que se confrontará o último momento deste epílogo. Que extremo da justificação ainda permanece acessível então?⁹

Último benefício¹⁰ de uma ligação entre a idéia de falta e a de mal: a conjunção convida a ir até os confins do grande imaginário cultural que alimentou o pensamento com expressões míticas. Nenhum tema, fora o amor e a morte, suscitou tantas construções simbólicas quanto o mal. O que continua a ser filosoficamente instrutivo é o tratamento narrativo da questão da origem na qual o pensamento puramente especulativo se perde até o fracasso. Com a narrativa, como se vê no mito adâmico da Tora

7 Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable*, op. cit.

8 Myriam Revault d'Allonnes, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Paris, Flammarion, Seuil, col. “Champs”, 1995.

9 “Existe algo absolutamente injustificável? Nessa pergunta agrupam-se todas as perguntas e nada se disse se ela permanece sem resposta” (J. Nabert, *Essai sur le mal*, op. cit., p. 142).

10 Paul Ricœur, em colaboração com André LaCocque, *Penser la Bible*, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

judaica, surge a idéia de um acontecimento primordial, o da perda da inocência — e, com a idéia de acontecimento, a de uma contingência de algum modo trans-histórica. A perda da inocência é algo ocorrido num tempo primordial que não pode ser coordenado com o da história e, portanto, algo que poderia não ter ocorrido. Surge a idéia de um mal dado desde sempre na empiria e, entretanto, fundamentalmente contingente na ordem primordial. Ela é filosoficamente interessante na medida em que uma distância se encontra assim cavada entre o agente e a ação. A ação é doravante reputada universalmente má e, nessa condição, universalmente deplorável e deplorada. Mas algo do sujeito é isentado, que poderia não ter sido dissipado na adesão da vontade ao mal cometido, uma inocência que, talvez, não tenha sido totalmente abolida e que irromperia quando de certas experiências de felicidade extrema. No passado defendi a tese segundo a qual a culpabilidade constitui uma situação limite heterogênea da finitude constitutiva da condição humana. A descontinuidade, pensava eu, justificaria que se passe de uma eidética do voluntário e do involuntário, à moda husserliana, a uma hermenêutica aberta sobre os símbolos primários da falta, tais como sujeira, desvio, pecado, e sobre os símbolos secundários estruturados pelos grandes mitos que alimentaram, em particular, o pensamento do Ocidente, sem falar dos mitos racionalizados, aqueles das diversas gnoséses, inclusive a gnose cristã antignostica do pecado original. Para nossa presente investigação, essa atenção dada aos mitos de culpabilidade conserva um interesse, não tanto para uma especulação sobre a origem do mal, cuja vaidade me parece irremediável¹¹, mas para uma exploração dos recursos de regeneração mantidos intactos. É a eles que se recorrerá no fim de nosso percurso. No tratamento narrativo e mítico da origem do mal, desenhar-se-ia em baixo-relevo um lugar para o perdão.

2. Altura: o perdão

Se fosse preciso proferir uma única palavra no fim dessa descida às profundezas da experiência da falta, com ressalva de toda escapadela no imaginário mítico, seria a de imperdoável. A palavra não se aplica apenas aos crimes que, em razão da imensidão da desgraça que assola as vítimas, cabem na denominação do injustificável segundo Nabert. Ela não se aplica tampouco apenas aos atores que, nomeadamente, perpetraram esses crimes. Ela se aplica também ao vínculo mais íntimo que une o agente à ação, o culpado ao crime. De fato, independentemente da contingência pré-empírica do acontecimento fundador da tradição do mal, a ação humana é para sempre entregue à experiência da falta. Mesmo que a culpabilidade não seja originária, ela é para sempre radical. É essa aderência da culpabilidade à condição humana que, ao que parece, a torna não só imperdoável de fato, mas imperdoável de direito... Arrancar a culpabilidade da existência seria, ao que parece, destruir essa última completamente.

11 P. Ricœur, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genebra, Labor et Fides, 1986.

Essa consequência foi deduzida com um rigor implacável por Nicolai Hartmann em sua *Ética*. Se o perdão fosse possível, diz ele, ele constituiria um mal moral, pois deixaria a liberdade humana à disposição de Deus e ofenderia o orgulho humano: “Não se pode, para ninguém, suprimir o ser-culpado da ação má, porque ele é inseparável do culpado”¹². Voltamos ao ponto de partida da análise precedente, a saber, ao conceito de imputabilidade, essa aptidão para nos responsabilizarmos por nossas ações, na condição de seu autor verdadeiro. A experiência da falta adere tanto à imputabilidade que ela é seu órgão e seu revelador. Obviamente, concede Hartmann, pode-se mitigar a mordida da falta, seu ferrão, até nas relações entre comunidades, mas não a própria culpabilidade: “Existe mesmo, no plano moral, uma vitória sobre o mal [...] mas não um aniquilamento da falta”. Pode-se dar testemunho da compreensão pelo criminoso, não absolvê-lo. Por essência, a falta é imperdoável não somente de fato, mas de direito.

Como Klaus M. Kodalle, tomarei essas declarações de Nicolai Hartmann como a advertência dirigida a todo discurso sobre o perdão por uma ética filosófica que se pretende imunizada contra toda infiltração teológica. O vínculo entre a falta e o *self*, entre a culpabilidade e a ipseidade parece indissolúvel.

A proclamação resumida nessas simples palavras: “Há o perdão” ressoa como um desafio inverso.

A expressão “há” quer proteger o que Lévinas denominava a ileidade dentro de toda proclamação do mesmo gênero. A ileidade, aqui, é a da altura de onde o perdão é anunciado, sem que essa altura deva ser atribuída rapidamente demais a alguém que seria seu sujeito absoluto. A origem, provavelmente, nada mais é que uma pessoa, no sentido em que ela é fonte de personalização. Mas o princípio, lembra Stanislas Breton, nada é do que procede dele. O “há” da voz do perdão o diz a seu modo. Por isso, falarei dessa voz como de uma voz de cima. Ela é de cima, como a confissão da falta procedia da profundidade insondável da ipseidade. É uma voz silenciosa, mas não muda. Silenciosa, pois não é um clamor como o dos furiosos, não muda, pois não privada de palavra. Um discurso apropriado lhe é de fato dedicado, o do hino. Discurso do elogio e da celebração. Ele diz: há, *es gibt, there is...* o perdão — o artigo “o” designando a ileidade. Pois o hino não precisa dizer quem perdoa e a quem. Há o perdão como há a alegria, como há a sabedoria, a loucura, o amor. O amor, precisamente. O perdão é da mesma família.

Como não evocar o hino ao amor proclamado por São Paulo na Primeira Epístola aos Coríntios? Mas cuidado: o que o hino denomina não é alguém, pelo menos num primeiro movimento de pensamento, mas um “dom espiritual” — um “carisma” — concedido pelo Espírito Santo: “No que diz respeito aos dons espirituais, irmãos, não quero vê-los na ignorância”. Assim se anuncia o hino (1 Cor. 12,1). E o *Intróito* propriamente dito encarece: “Aspirai aos dons espirituais. E vos mostrarei

12 Citado por Klaus M. Kodalle, *Verzeihung nach Wendezeiten?* [conferências inaugurais proferidas na Universidade Friedrich-Schiller de Jena, 2 jun. 1994], Erlangen e Jena, Palm e Enke, 1994.

uma via que ultrapassa a todas" (12,31). Segue-se a famosa litania dos "Ainda que eu..." (ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, ainda que eu tivesse o dom de profecia, ainda que eu tivesse a plenitude da fé, ainda que eu distribuísse meus bens e entregasse meu corpo às chamas...) e a litania dos "Se eu não tiver..." (se eu não tiver a caridade, não sou. Não passo de um vão sonhador, não sou nada, nada adianta). Esse ataque retórico do tema pela denúncia de um defeito, de uma falta, na articulação do ter e do ser, exprime em termos negativos a via da eminência. A via do que ultrapassa todos os outros dons espirituais. O apóstolo pode então desenvolver o discurso da efusão, no tempo verbal do indicativo presente: a caridade é isto... é aquilo... ela é o que ela faz. "Ela não leva o mal em conta; ela não se alegra da injustiça, mas põe sua alegria na verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta." Portanto, se ela não leva o mal em conta, é porque ela desce ao lugar da acusação, da imputabilidade, que faz as contas do si mesmo. Se ela se enuncia no presente, é porque seu tempo é o da permanência, da duração mais abrangente, menos distendida, dir-se-ia em linguagem bergsoniana. Ela "nunca passa", "ela permanece". E ela permanece mais excelentemente que as outras grandezas: "Em suma, a fé, a esperança e a caridade permanecem todas as três, mas a maior entre elas, é a caridade". A maior: porque ela é a própria Altura. Ora, se a caridade desculpa tudo, esse tudo compreende o imperdoável. Senão, ela mesma seria aniquilada. Nesse sentido, Jacques Derrida, que eu reencontro aqui, está certo: o perdão dirige-se ao imperdoável ou não é. Ele é incondicional, ele é sem exceção e sem restrição. Ele não pressupõe um pedido de perdão: "Não se pode ou não se deveria perdoar, apenas há perdão, se houver, onde há algo imperdoável"¹³. Todo o resto da problemática parte daí, do que Pascal chama de "desproporção", num vocabulário marcado pela geometria cósmica e a álgebra que opõe dois infinitos extremos. Essa desproporção entre a profundidade da falta e a altura do perdão será nosso tormento até o fim deste ensaio. Ora, essa exigência infinita, que emana de um imperativo incondicional, é de fato mascarada por dois tipos de fatores que se devem à inscrição de fato do imperativo numa história.

Primeiro, o mandamento de perdoar nos é transmitido por uma cultura determinada cuja amplidão não consegue dissimular a limitação. Derrida nota que a linguagem que se tenta ajustar ao imperativo pertence "a uma herança religiosa, digamos abraâmica, para nela reunir o judaísmo, os cristianismos e os islamismos". Ora, essa tradição, complexa e diferenciada, e até mesmo conflituosa, é ao mesmo tempo singular e em via de universalização. Ela é singular, pois é produzida pela "memória abraâmica das religiões do Livro e numa interpretação judaica, mas sobretudo cristã do próximo e do semelhante" (*ibid.*). Sob esse aspecto, ninguém ignora que o hino à caridade de São Paulo é inseparável do querigma de Jesus Cristo, de sua inscrição numa proclamação trinitária e de uma tipologia dos "dons" no seio da comunidade eclesial primitiva. A entronização, entretanto, é universal, ou pelo menos em via de universalização, o que de fato equivale, nota Derrida, a uma "cristianização que não precisa

13 Jacques Derrida, "Le siècle et le pardon", *Le Monde des débats*, dez. 1999.

mais da Igreja cristã” (*ibid.*), como se vê no cenário japonês e quando de certas expressões do fenômeno de “mundialatinização” do discurso cristão. Essa simples observação levanta o problema considerável das relações entre o fundamental e o histórico para toda mensagem ética com pretensão universal, inclusive o discurso dos direitos humanos. Nesse sentido, pode-se falar de universal pretendido, submetido à discussão de uma opinião pública em via de formação em escala mundial. Por falta de tal ratificação, podemos nos preocupar com a banalização do teste de universalização em proveito da confusão entre universalização na ordem moral, internacionalização de ordem política e globalização de ordem cultural. Dessa banalização, nada se teria a dizer, a não ser apelar para uma vigilância semântica maior na discussão pública, se não intervisse um segundo fator que Jacques Derrida chama de “encenação”. Ele pensa em “todas as cenas de arrependimento, de confissão, de perdão ou de desculpas que se multiplicam na cena geopolítica desde a última guerra, e de modo acelerado faz alguns anos”. Ora, é graças a essas encenações que a linguagem abraâmica do perdão se difunde de modo não crítico. O que ocorre com o “espaço teatral” no qual se interpreta “a grande cena de arrependimento”? O que ocorre com essa “teatralidade”? Parece-me que se pode suspeitar, neste caso, de um fenômeno de abuso comparável àqueles muitas vezes denunciados nesta obra, quer se trate do presumido dever de memória ou da era da comemoração: “Mas o simulacro, o ritual automático, a hipocrisia, o cálculo ou a macaqueação desempenharam muitas vezes seu papel, e vêm parasitar essa cerimônia da culpabilidade”. Na realidade, trata-se de um mesmo e único complexo de abuso. Mas abuso de quê? Se se diz, ainda com Derrida, que há “uma urgência universal da memória” e que “é preciso voltar-se para o passado”, a questão de uma inscrição dessa necessidade moral na história coloca-se inelutavelmente. Derrida o admite quando pede, com toda a razão, que esse ato de memória, de auto-acusação, de “arrependimento”, de comparecimento, seja levado “ao mesmo tempo além da instância política e do Estado-nação”. A questão grave, então, é a de saber se uma margem de além do jurídico e do político se deixa identificar no cerne de um e outro regime, em suma, se o simulacro pode macaquear gestos autênticos, e até mesmo instituições legítimas. O fato de a noção de crime contra a humanidade permanecer, a esse respeito, “no horizonte de toda a geopolítica do perdão”, é provavelmente a última prova desse vasto questionamento. De minha parte, reformularei o problema nestes termos: se há o perdão, pelo menos no nível do hino — do hino abraâmico, se assim se quiser —, existe perdão para nós? Ou então é preciso dizer, com Derrida: “Cada vez que o perdão está a serviço de uma finalidade, seja ela nobre e espiritual (remissão ou redenção, reconciliação, salvação), cada vez que ele tende a restabelecer uma normalidade (social, nacional, política, psicológica) por um trabalho do luto, por alguma terapia ou ecologia da memória, então o ‘perdão’ não é puro — nem seu conceito. O perdão não é, não deveria ser nem normal, nem normativo, nem normalizante. Ele deveria permanecer excepcional e extraordinário, à prova do impossível: como se interrompesse o fluxo comum da temporalidade histórica”. É essa “prova do impossível” que é preciso enfrentar agora.

II. A odisséia do espírito de perdão: a travessia das instituições

As situações classificadas globalmente sob o signo da instituição — do outro longínquo — têm em comum o fato de a falta ser colocada na regra social da inculpação. Num âmbito institucional que o autoriza, alguém que acusa alguém, segundo regras, transforma-o em inculpado. Uma conexão que ainda não foi nomeada se instaura, a conexão entre o perdão e a punição. O axioma é este: nessa dimensão social, só se pode perdoar quando se pode punir; e deve-se punir quando há infração a regras comuns. A sequência das conexões é rigorosa: onde há regra social, há possibilidade de infração; onde há infração, há o punível, a punição visando a restaurar a lei ao negar simbólica e efetivamente o dano cometido à custa de outrem, a vítima. Se o perdão fosse possível nesse nível, ele consistiria em retirar a sanção punitiva, em não punir quando se pode e se deve punir. Isso é impossível diretamente, pois o perdão cria impunidade, que é uma grande injustiça. Sob o signo da inculpação, o perdão não pode encontrar frontalmente a falta, mas apenas marginalmente o culpado. O imperdoável de direito permanece. Para nos guiar no dédalo dos níveis institucionais, adoto uma grade de leitura parecida com a proposta por Karl Jaspers em *Die Schuldfrage* — essa obra chocante do imediato pós-guerra, traduzida em francês como *La culpabilité allemande*, mas a cuja amplitude conceitual é preciso fazer jus, quase meio século depois.

Karl Jaspers¹⁴ distingue quatro tipos de culpabilidade, todas referindo-se a atos e, através deles, a pessoas submetidas ao julgamento penal. Esses atos correspondem aos critérios seguintes: que categoria de falta? Perante que instância? Com que efeitos? Dando direito a que tipo de justificação, de desculpação, de sanção? O filósofo põe em primeiro lugar, como faremos aqui, a culpabilidade criminal: ela diz respeito a atos que violam leis unívocas; a instância competente é o tribunal no palco do processo; o efeito produzido é o castigo; a questão da legitimidade, pode-se acrescentar, desloca-se do plano do direito internacional em via de formação ao das opiniões públicas educadas pelo *dissensus* segundo o esquema proposto acima quando da discussão a respeito das relações entre o juiz e o historiador¹⁵. Deixarei provisoriamente de lado os três outros tipos de culpabilidade, a culpabilidade política na qual incorre o cidadão por causa de seu pertencimento ao mesmo corpo político que os criminosos de Estado, a culpabilidade moral ligada a todos os atos individuais suscetíveis de terem contribuído efetivamente, de uma maneira ou de outra, com os crimes de Estado, e enfim a culpabilidade dita “metafísica” que é solidária do fato de ser homem numa tradição trans-histórica do mal. Esse último tipo de culpabilidade é aquele que foi abordado no início deste Epílogo.

14 Karl Jaspers, *Die Schuldfrage* (1946), Munique, R. Piper, 1979; trad. franc. de Jeanne Hersch, *La Culpabilité allemande*, prefácio de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Éd. de Minuit, col. “Arguments”, 1990.

15 Cf. acima, terceira parte, cap. 1, seção III, “O historiador e o juiz”.

1. A culpabilidade criminal e o imprescritível

O século XX levou ao primeiro plano a culpabilidade criminal quando dos crimes que cabem na categoria do injustificável segundo Nabert. Alguns deles foram julgados em Nuremberg, Tóquio, Buenos Aires, Paris, Lyon e Bordeaux. Outros são ou serão julgados em Haia perante o Tribunal Penal Internacional. Seu julgamento suscitou uma legislação criminal especial de direito internacional e de direito interno que define os crimes contra a humanidade, distintos dos crimes de guerra, e, dentre eles, o crime de genocídio. É pela questão da imprescritibilidade que essa disposição legal toca em nosso problema do perdão.

A questão do imprescritível coloca-se porque a prescrição existe de direito para todos os delitos e crimes sem exceção, sendo que o prazo de prescrição varia segundo a natureza dos delitos e dos crimes. Trata-se, por um lado, de uma legislação de direito civil que se reveste de uma dupla forma, aquisitiva e liberatória; sob a primeira forma, ela estatui que, passado um dado prazo, uma pretensão à propriedade de coisas não pode ser oposta àquele que a detém de fato; assim, ela se torna um meio de adquirir de modo definitivo a propriedade de uma coisa; sob a segunda forma, ela libera de uma obrigação, de uma dívida, extinguindo-a. Por outro lado, a prescrição é uma disposição de direito penal: ela consiste numa extinção da ação em justiça; ela proíbe que o solicitante, passado um prazo, acione o tribunal competente; uma vez o tribunal acionado, ela impede toda continuação de ações (com exceção das infrações de deserção e de insubmissão definidas pelo Código de justiça militar). Em todas as suas formas, a prescrição é uma instituição surpreendente, que fundamenta sua autoridade, a duras penas, no efeito presumido do tempo sobre obrigações que, supostamente, persistem no tempo. Diferentemente da anistia que, como foi mostrado no final do capítulo sobre o esquecimento¹⁶, tende a apagar as marcas psíquicas ou sociais, como se nada houvesse ocorrido, a prescrição consiste numa interdição de considerar as conseqüências penais da ação cometida, isto é, o direito e até mesmo a obrigação de processar penalmente. Se a prescrição lida com o tempo, se ela é “um efeito do tempo” como declara o Código Civil¹⁷, é da irreversibilidade que se trata: é a recusa, depois de um lapso de anos definido arbitrariamente, de retroceder novamente no tempo até o ato e seus rastros ilegais ou irregulares. Os rastros não são apagados: é o caminho até

16 Cf. acima, terceira parte, cap. 3, pp. 459-462.

17 O artigo 2219 do Código Civil enuncia cruamente o argumento do efeito do tempo: “A prescrição é um meio de adquirir ou de se liberar por certo lapso de tempo, e sob as condições determinadas pela lei.” Por certo lapso de tempo? Graças ao tempo, talvez alguém tenha sido espoliado num dado momento e outro anistiado de sua violência original. G. Bautry-Lacantinerie e Albert Tissier, em seu *Traité théorique et pratique de Droit civil. De la prescription*, Paris, Sirey, 1924, citam Bourdaloue num de seus *Sermons*: “Conto com vossa experiência. Percorrer as casas e as famílias distinguidas pela riqueza e pela abundância dos bens, bens daquelas que mais se vangloriam de serem honradamente estabelecidas, aquelas em que, por sinal, surgem probidade e religião. Se remontardes até a fonte de onde proveio essa opulência, apenas encontrareis que em todas se descobrem, desde a origem e no princípio, coisas que fazem estremecer” (p. 25).

eles que é proibido, o que a palavra “extinção” significa quando aplicada às dívidas e ao direito de ação penal. Como o tempo sozinho poderia — o que já é um modo de dizer — operar a prescrição sem um consentimento tácito para com a inação da sociedade? Sua justificação é puramente utilitária. É de utilidade pública pôr um termo aos processos eventuais suscitados pela aquisição das coisas, pela cobrança das dívidas e pela ação pública dirigida contra os contraventores da regra social. A prescrição aquisitiva vem consolidar propriedades; a prescrição liberatória protege de um endividamento indefinido. A prescrição da ação pública penal reforça o caráter conclusivo, “definitivo”, das sentenças penais em geral, que, supostamente, põem um termo ao estado de incerteza jurídica que dá lugar a processos. Para terminar os processos é preciso não reabri-los ou simplesmente nem abri-los. O conceito de extinção — extinção da dívida em direito civil, extinção do direito de processar em direito criminal — é, sob esse aspecto, significativo. Ele abarca ao mesmo tempo um fenômeno de passividade, de inércia, de negligência, de inação social e um gesto social arbitrário que autoriza a considerar a instituição da prescrição como uma criação do direito positivo. O papel de regulação social aqui exercido é heterogêneo ao perdão. A prescrição tem um papel de preservação da ordem social que se inscreve num tempo longo. Mesmo que o perdão tenha um papel social importante, como será mostrado mais adiante junto com a promessa, ele tem uma natureza e uma origem inscritas na função social, mesmo a mais marcada pela preocupação com a paz comum.

É sobre esse pano de fundo que se deve recolocar a legislação que pronuncia a imprescritibilidade dos crimes contra a humanidade e, entre eles, dos crimes de genocídio¹⁸. A imprescritibilidade significa que não cabe invocar o princípio de prescrição.

18 Os crimes contra a humanidade foram definidos pelas Cartas dos tribunais militares internacionais de Nuremberg e em seguida de Tóquio de 8 de agosto de 1945 e 12 de janeiro de 1946. Esses textos distinguem: os atos inumanos cometidos contra toda população civil antes de e durante a guerra, entre os quais o assassinato, o extermínio, a redução à escravidão e a deportação; as perseguições por motivos políticos, raciais ou religiosos. As Nações Unidas precisaram a noção pela Convenção sobre o genocídio de 10 de dezembro de 1948. A Convenção de 26 de novembro de 1968 sobre a imprescritibilidade e a resolução de 13 de dezembro de 1973 que pregavam uma cooperação internacional para a perseguição dos criminosos colocaram o selo do direito internacional sobre a noção. Paralelamente, a noção de crime contra a humanidade foi incluída no Direito interno francês pela lei de 26 de dezembro de 1964, que “constata” a imprescritibilidade dos crimes contra a humanidade e do genocídio por referência à resolução das Nações Unidas de 1946: esses crimes são declarados “imprescritíveis por sua natureza”. A jurisprudência, expressa por uma série de decisões da Corte de cassação suscitadas pelos processos impetrados em nome dessa acusação (casos Touvier e Barbie), levou a considerar como crimes imprescritíveis “os atos desumanos e as perseguições que, em nome de um Estado que pratica uma política de hegemonia ideológica, foram cometidos de modo sistemático, não somente contra pessoas em razão de seu pertencimento a uma coletividade racial ou religiosa, como também contra os adversários dessa política, independentemente da forma de sua oposição”. Um primeiro elemento comum concerne à existência de um plano concertado. Segundo elemento comum, as vítimas são pessoas e nunca bens, diferentemente dos crimes de guerra. A definição do crime contra a humanidade está doravante fixada pelos artigos 211-1 e seguintes do novo Código Penal de 1994. O genocídio é nele definido como um crime contra a humanidade que tende à destruição de um grupo, que pratica atentado voluntário à vida, à integridade física ou psíquica, ou que submete os membros do grupo discriminado “a condições de existência de natureza a acarretar a destruição total ou parcial do

Ela suspende um princípio que consiste, por sua vez, em criar obstáculo ao exercício da ação pública. Ao suprimir os prazos de ação processual, o princípio de imprescritibilidade autoriza a processar indefinidamente os autores desses crimes imensos. Nesse sentido, ele restitui ao direito sua força de persistir apesar dos obstáculos opostos ao desdobramento dos efeitos do direito. A justificação dessa suspensão de uma regra ela mesma suspensiva apela para vários argumentos. É fundamentalmente a gravidade extrema dos crimes que justifica a perseguição dos criminosos sem limite no tempo. Diante do argumento falacioso do desgaste da vindita pública pelo efeito mecânico do tempo, a presunção é que a reprovação dos crimes considerados não conhece limite no tempo. A esse argumento acrescenta-se a consideração da perversidade de planos concertados, visada pela definição restritiva do crime contra a humanidade no direito interno francês. Essa circunstância justifica um zelo particular em perseguir os criminosos, em razão da impossibilidade de julgar rapidamente, pois os culpados são peritos em se subtrair à justiça pela fuga, ou pela camuflagem de identidade. Diante da prova desses ardis, são necessárias provas que resistam ao desgaste do tempo e uma fala que tampouco deve conhecer prazo de prescrição. Isso posto, o que acontece com as relações entre o imprescritível e o imperdoável? A meu ver, seria um erro confundir as duas noções: os crimes contra a humanidade e o crime de genocídio só podem ser considerados (inadequadamente) imperdoáveis porque a questão não se coloca. Foi sugerido acima: é preciso que justiça seja feita. Não se poderia substituir a justiça pela graça. Perdoar significaria ratificar a impunidade, o que seria uma grande injustiça cometida à custa da lei e, mais ainda, das vítimas. A confusão, contudo, pôde ser encorajada pelo fato de a enormidade dos crimes romper com o princípio de proporção que rege as relações entre a escala dos delitos ou dos crimes e a dos castigos. Não há castigo apropriado para um crime desproporcional. Nesse sentido, tais crimes constituem um imperdoável de fato¹⁹. Além disso, a confusão pôde ser encorajada

grupo, inclusive aborto, esterilização, separação dos adultos em estado de procriar, transferências forçadas de filhos". Todos esses atos criminosos consagram a ruptura da igualdade entre os homens afirmada pelos artigos primeiro e terceiro da Declaração Internacional dos Direitos Humanos.

- 19 É assim, acredito, que se podem compreender as variações de Vladimir Jankélévitch sobre esse assunto. Num primeiro ensaio, publicado em 1956 (Paris, Éd. du Seuil, 1986) com o título *L'Imprescriptible*, contemporâneo das polêmicas relativas à prescrição dos crimes hitlerianos, ele argumentara, segundo confessou, contra o perdão. Mas era realmente essa a questão? Por outro lado, esse ensaio era, pelo tom, uma imprecisão mais que uma defesa, onde a parte contrária não tinha a palavra. Ele estava certo num ponto: "Todos os critérios jurídicos geralmente aplicáveis aos crimes de direito como em matéria de prescrição são aqui postos em xeque" (*op. cit.*, p. 21): crime "internacional", crime contra "a essência humana", crime contra "o direito de existir", tantos crimes desmesurados; "esquecer esses crimes gigantescos contra a humanidade seria um novo crime contra o gênero humano". É isso que eu chamo de imperdoável de fato. O estudo de 1967 sobre *Le Pardon* (Paris, Aubier) trilha outra pista, na qual o tempo do perdão é identificado com o tempo do esquecimento. É então do desgaste do tempo que se trata ("L'usure", *op. cit.*, p. 30). Segue uma terceira abordagem, em 1971, com o título interrogativo *Pardoner?* (Éd. du Pavillon, retomado in *L'Imprescriptible*, *op. cit.*). Nele se lê a famosa exclamação: "O perdão! Mas eles já nos pediram perdão?" (*op. cit.*, p. 50.) "Apenas o desamparo e a derrelição do culpado dariam um sen-

pelo conceito vizinho de expiação. Fala-se de bom grado de crime inextinguível. Mas o que seria a expiação, senão uma absolvição obtida pelo próprio castigo, este tendo de algum modo esgotado a taça de maldade? Nesse sentido, a expiação teria por efeito a extinção dos processos, como o exige a prescrição. Então, chamar de inextinguíveis dados crimes significa declará-los imperdoáveis. Mas essa problemática é inapropriada ao direito criminal.

Isso quer dizer que o espírito de perdão não pode dar nenhum sinal de si mesmo no plano da culpabilidade criminal? Não acredito. Pôde-se notar que esse tipo de culpabilidade continuou sendo medida em função das infrações a leis unívocas. São os crimes que são declarados imprescritíveis. Mas são os indivíduos que são castigados. Contanto que culpado signifique punível, a culpabilidade remonta dos atos a seus autores. Ora, algo se deve ao culpado. Pode-se chamar isso de consideração, esse contrário do desprezo. Só se compreende o alcance dessa disposição de espírito se se abandonar a região especial dos crimes extremos para retornar aos crimes de direito comum. Seus autores têm direito à consideração porque continuam sendo homens como seus juízes; nessa condição, são presumidos inocentes até sua condenação; além disso, eles são chamados a comparecer com suas vítimas no âmbito da mesma encenação do processo; eles também são autorizados a ser ouvidos e a se defender. Finalmente, eles sofrem a pena que, mesmo reduzida à multa e à privação de liberdade, continua a ser um sofrimento somado ao sofrimento, sobretudo no caso das penas longas. Mas a consideração não está limitada ao âmbito do processo, nem, tampouco, ao da execução da pena. Ela é fadada a irrigar a totalidade das operações implicadas no tratamento da criminalidade. Ela concerne obviamente às operações de polícia. Mas, de modo mais significativo, a consideração concerne ao espírito no qual os problemas criminais deveriam ser abordados. Se for verdade que a função do processo é a de substituir a violência pelo discurso, o assassinato pela discussão, é fato que nem todo o mundo tem o mesmo acesso às armas da discussão. Existem excluídos da palavra que, arrastados perante os tribunais, em particular no caso de julgamento de flagrante delito, podem sentir o comparecimento como uma expressão suplementar do que experimentam diariamente como violência institucional. Então, é o julgamento proferido de fora pela moral sobre o direito que justifica o adágio: *summum jus, summa injuria*. Esse julgamento proferido pela moral sobre a justiça prolonga-se em julgamento proferido de dentro do espaço judiciário, na forma de injunções dirigidas à justiça, que dela exigem que seja sempre mais justa, isto é, ao mesmo tempo mais universal e mais singular, mais preocupada com as condições concretas da igualdade perante a lei e mais atenta à identidade narrativa dos acusados. É tudo isso que a consideração das pessoas implica.

tido e uma razão de ser ao perdão" (*ibid.*). Estamos aqui numa outra problemática, na qual, de fato, certa reciprocidade seria restabelecida pelo ato de pedir perdão. Jankélévitch está mesmo a par da contradição aparente: "Existe entre o absoluto da lei de amor e o absoluto da liberdade malvada um rasgo que não pode ser inteiramente descosido. Não buscamos reconciliar a irracionalidade do mal com a onipotência do amor. O perdão é forte como o mal, mas o mal é forte como o perdão" (Advertência, pp. 14-15).

O fato de o horror de crimes imensos impedir que se estenda essa consideração a seus autores continua a ser a marca de nossa incapacidade de amar absolutamente. É o sentido da última confissão de Jankélévitch: “O perdão é forte como o mal, mas o mal é forte como o perdão”. Ela coincide com a de Freud, que termina numa hesitação semelhante sua evocação da gigantomaquia em que Eros e Tânatos se enfrentam.

2. A culpabilidade política

Cabe distinguir, com Karl Jaspers, a culpabilidade política dos cidadãos, assim como dos homens políticos, da responsabilidade criminal que pode ser julgada pelos tribunais e, portanto, dos procedimentos penais que regem o curso dos processos. Ela resulta do pertencimento de fato dos cidadãos ao corpo político em nome do qual os crimes foram cometidos. Nesse sentido, ela pode ser dita coletiva, com a condição de não ser criminalizada: a noção de povo criminoso deve ser expressamente rejeitada. Mas esse tipo de culpabilidade engaja os membros da comunidade política independentemente de seus atos individuais ou de seu grau de aquiescência à política do Estado. Quem usufruiu os benefícios da ordem pública deve, de certo modo, responder pelos males criados pelo Estado do qual faz parte. Diante de quem se exerce esse tipo de responsabilidade (*Haftung*)? Em 1947, Karl Jaspers respondia: diante do vencedor — “Ele arriscou a vida e o desfecho lhe foi favorável” (*La Culpabilité allemande*, p. 56). Hoje em dia, diríamos: diante das autoridades representativas dos interesses e dos direitos das vítimas e diante das novas autoridades de um Estado democrático. Mas trata-se sempre de uma relação de poder, de dominação, nem que seja a da maioria sobre a minoria. Quanto aos efeitos, eles se distribuem entre as sanções punitivas, proferidas por cortes de justiça em nome de uma política de depuração, e as obrigações de reparação a longo prazo, assumidas pelo Estado oriundo da nova relação de forças. Mas, mais importante que a punição — e mesmo que a reparação — continua a ser a palavra de justiça que estabelece publicamente as responsabilidades de cada um dos protagonistas e designa os lugares respectivos do agressor e da vítima numa relação de justa distância.

Os limites dessa culpabilidade são certos: relações de forças permanecem engajadas; sob esse aspecto, é preciso evitar erigir a história da força em tribunal mundial. Mas, nesses limites, conflitos que interessam a problemática do perdão têm seu lugar. Ainda nos encontramos sob o regime da culpabilidade, da inculpação, na medida em que permanecemos no campo da reprovação e da condenação. Podem, então, surgir estratégias de desculpação que criam obstáculo ao progresso do espírito de perdão em direção ao si (*self*) culpado. A defesa sempre tem argumentos: podem-se opor fatos aos fatos; apelar para os direitos das gentes contra os direitos nacionais; denunciar os desígnios interessados dos juízes, ou até mesmo acusá-los de terem contribuído para o flagelo (*tu quoque!*); ou ainda tentar afogar as peripécias locais na vasta história dos acontecimentos do mundo. Cabe então à opinião esclarecida sempre trazer de volta o exame de consciência do grande palco ao pequeno palco do Estado em que foi alimen-

tado. A esse respeito, uma forma honrosa de desculpação deve ser denunciada, aquela invocada pelo cidadão que se considera como não envolvido na vida da cidade: “A ética política, lembra Karl Jaspers, fundamenta-se no princípio de uma vida do Estado da qual todos participam, por sua consciência, seu saber, suas opiniões e suas vontades” (*op. cit.*, p. 49). Em contrapartida, a consideração devida ao réu toma, no plano político, a forma da moderação no exercício do poder, da autolimitação no uso da violência, e até mesmo da clemência para com os vencidos: *parcere victis!* A clemência, a magnanimidade, essa sombra do perdão...

3. A culpabilidade moral

Com a responsabilidade moral, afastamo-nos um grau da estrutura do processo e nos aproximamos do foco da culpabilidade, a vontade má. Trata-se da massa dos atos individuais, pequenos ou grandes, que contribuíram, por sua aquiescência tácita ou expressa, para a culpabilidade criminal dos políticos e para a culpabilidade política dos membros do corpo político. Aqui termina a responsabilidade coletiva de natureza política e começa a responsabilidade pessoal: “A instância competente é a consciência individual, é a comunicação com o amigo e o próximo, com o irmão humano capaz de amar e de se interessar por minha alma” (Karl Jaspers, *La Culpabilité allemande*, pp. 46-47). Esboça-se, aqui, a transição do regime da acusação para o da troca entre demanda e perdão, ao qual chegaremos num instante. Mas é também nesse nível que as estratégias de desculpação se desenfreiam: elas encontram um reforço nas argúcias de quem quer sempre ter razão. Em parte alguma a honestidade intelectual e a vontade de se ver de modo transparente são mais requeridas do que nesse plano das motivações complexas. Reencontra-se, aqui, a vontade de não saber, o refúgio na cegueira e as táticas do esquecimento semipassivo, semi-ativo evocadas acima. Mas seria preciso evocar também os excessos inversos da auto-acusação ostensiva e desavergonhada, o sacrifício do orgulho pessoal que pode se converter em agressividade contra os compatriotas atingidos pelo mutismo²⁰. Pensa-se na encenação verbal do “juiz penitente” na narrativa *A queda* de Camus, em que os dois papéis do acusador e do acusado são astuciosamente combinados, sem a mediação

20 Kodalle, que não é suspeito de complacência em relação à desculpação barata, não se mostra menos severo contra o “hipermoralismo arrogante” (*op. cit.*, p. 36) que lhe serve de contraponto. Confrontado com a mesma questão, Max Weber, depois da Primeira Guerra Mundial, denunciava, entre seus concidadãos, os vencidos que se flagelavam e se entregavam à caça ao culpado: “Seria melhor eles adotarem uma atitude viril e digna dizendo ao inimigo: ‘Nós perdemos a guerra e vocês a ganharam. Esqueçamos o passado e discutamos agora conseqüências que se devem tirar da situação nova [...] considerando a responsabilidade diante do futuro que pesa em primeiro lugar sobre o vencedor’” (*Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1959; reed., 10/18, col. “Bibliothèques”, 1996, p. 201). Karl Jaspers, vinte e cinco anos mais tarde, pede muito mais contrição por parte de seus compatriotas.

de um terceiro imparcial e indulgente²¹. A situação do imediato pós-guerra não deveria contudo focalizar a atenção unicamente na responsabilidade moral engajada na relação dos indivíduos com a força pública do Estado nacional e os problemas internos colocados pelos totalitarismos. As guerras de libertação, as guerras coloniais e pós-coloniais, e mais ainda os conflitos e as guerras suscitados pelas reivindicações de minorias étnicas, culturais, religiosas projetaram ao primeiro plano uma pergunta inquietante que Klaus M. Kodalle coloca no início de suas reflexões sobre a dimensão pública do perdão: os povos são capazes de perdoar? A pergunta dirige-se obviamente aos indivíduos tomados um a um; por isso trata-se mesmo de responsabilidade moral a respeito de comportamentos precisos; mas a motivação dos atos é substituída pela memória coletiva na escala de comunidades históricas carregadas de história. Sob esse aspecto, esses conflitos disseminados pelo planeta inteiro compartilham com aqueles evocados pelos grandes processos criminais do século XX a mesma estrutura de imbricação entre o privado e o público. É nesse último nível que se coloca a pergunta de Kodalle. A resposta é infelizmente negativa. Disso se deve concluir que os discursos sobre “a reconciliação dos povos permanecem um voto piedoso”. A coletividade não tem consciência moral; assim confrontados com a culpabilidade “de fora”, os povos recaem no repisamento dos velhos ódios, das antigas humilhações. O pensamento político esbarra aqui num fenômeno maior, a saber, a irredutibilidade da relação amigo-inimigo, sobre a qual Carl Schmitt construiu sua filosofia política, às relações de inimizade entre indivíduos. Essa constatação feita a contragosto é particularmente embaraçosa para uma concepção da memória, como aquela proposta nesta obra, segundo a qual há continuidade e relação mútua entre a memória individual e a memória coletiva, esta erigida em memória histórica no sentido de Halbwachs. O amor e o ódio funcionam de outro modo, ao que parece, na escala coletiva da memória.

Confrontado com esse balanço sombrio, Kodalle propõe como remédio para memórias doentias a idéia da normalidade nas relações entre vizinhos inimigos; ele concebe a normalidade como uma espécie de *incognito* do perdão (*Inkognito der Verzeihung*) (*Verzeihung nach Wendezeiten?*, p. 14). Não, diz ele, a fraternização, mas a correção nas relações trocadas. E ele relaciona essa idéia com a de uma cultura da consideração (*Nachsichtlichkeit*) em escala cívica e cosmopolita. Já encontramos essa noção no plano da culpabilidade criminal. Ela pôde ser estendida ao plano da responsabilidade política na forma da moderação, da mansuetude, da clemência. Ela pode, finalmente, ser estendida ao plano da responsabilidade moral confrontada com os “ódios hereditários” na forma de uma vontade tenaz de compreender esses outros dos quais a história fez inimigos. Ela implica a recusa, aplicada à própria pessoa, da desculpação barata para com o estrangeiro, inimigo ou ex-inimigo. Nesse nível, a benevolência passa em particular por uma atenção a acontecimentos fundadores que não são os meus e às

21 Cf. P. Gifford, “Socrates in Amsterdam : the uses of irony in ‘La chute’ ”, Edimburgo, *The Modern Language Review*, 73/3, 1978, pp. 499-512.

narrativas de vida que são as da outra parte; cabe aqui repetir o adágio: “aprender a narrar de outro modo”. É no âmbito dessa cultura da consideração aplicada às relações de política externa que passam a fazer sentido gestos incapazes de se transformar em instituição, como a genuflexão do chanceler Brandt em Varsóvia. Seu caráter excepcional importa. É graças a uma alquimia secreta que conseguem agir sobre as instituições, ao suscitarem uma “disposição à consideração”, segundo a expressão de Kodalle. Ora, ocorre que esses gestos são também pedidos de perdão. Nessa condição, eles comprovam seu pertencimento a dois regimes de pensamento, o da inculpação, que é também o do imperdoável, e o da troca entre uma demanda e uma oferta, em que o imperdoável começa a se esfarelar. É em direção a esse novo regime que se deve ir agora.

III. A odisséia do espírito de perdão: a escala da troca

Avancemos um passo para fora do círculo da acusação e da punição, círculo dentro do qual só há um lugar marginal para o perdão. Esse passo é suscitado por uma pergunta como a que Jankélévitch colocava: “Pediram-nos perdão?” A pergunta pressupõe que, se o agressor tivesse pedido perdão, perdoá-lo teria sido uma questão cabível. Ora, essa suposição em si se opõe frontalmente à caracterização maior do perdão, sua incondicionalidade. Se há o perdão, dissemos com Derrida, ele deve poder ser concedido independentemente de pedido. Entretanto acreditamos, numa crença prática, que existe algo como uma correlação entre o perdão pedido e o perdão concedido. Essa crença transporta a falta do regime unilateral da inculpação e do castigo para o regime da troca. Os gestos de homens de Estado pedindo perdão a suas vítimas chamam a atenção para a força do pedido de perdão em certas condições políticas excepcionais.

Minha tese, aqui, é que se o ingresso do perdão no círculo da troca marca a tomada em conta da relação bilateral entre a demanda e a oferta do perdão, o caráter vertical da relação entre altura e profundidade, entre incondicionalidade e condicionalidade permanece não reconhecido. Isso é comprovado pelos dilemas próprios a essa correlação, de resto notável. Como nota Olivier Abel no posfácio que escreve para uma investigação sobre o perdão, apenas se pode oferecer, pelo menos nesse estágio, uma “geografia dos dilemas”²². Esses dilemas se enxertam na confrontação de dois atos de discursos, o do culpado que enuncia a falta cometida, à custa de um tremendo trabalho de formulação do dano, de uma penosa composição de intriga, e o da vítima supostamente capaz de pronunciar a palavra libertadora de perdão. Esta ilustraria perfeitamente a força de um ato de discurso que faz o que diz: “Eu te perdôo”. Os dilemas referem-se precisamente às condições dessa troca de palavras e se oferecem

22 Olivier Abel, “Tables du pardon. Géographie des dilemmes et parcours bibliographique”, in *Le Pardon. Briser la dette et l’oubli*, Paris, Autrement, série “Morales”, 1992, pp. 208-236.

como uma série de interrogações: “Pode-se perdoar àquele que não confessa sua falta?” “É preciso que quem enuncia o perdão tenha sido o ofendido?” “Pode-se perdoar a si mesmo?”²³ Mesmo que tal autor decida num sentido e não no outro — e como o filósofo não faria isso se, pelo menos, sua tarefa não se limita a registrar os dilemas? —, sempre resta um lugar para a objeção.

Diante do primeiro dilema, parece-me que esperar a confissão do culpado é respeitar seu orgulho — assegurar-lhe essa consideração de que se falava acima. O segundo dilema é mais perturbador: o círculo das vítimas não pára de crescer, em razão de relações de filiação, da existência de vínculos comunitários, da proximidade cultural, e isso até um limite que cabe à sabedoria política determinar, nem que seja para se precaver contra os excessos da tendência contemporânea à vitimização. É mais a contrapartida da pergunta colocada que é embaraçosa: apenas o ofensor primeiro está habilitado a pedir perdão? As cenas públicas de penitência e de contrição evocadas acima suscitam, além da suspeita de banalização e de teatralização, uma questão de legitimidade: com que direito um homem político em função, ou o líder atual de uma comunidade religiosa podem pedir perdão a vítimas de quem, de resto, eles não são o agressor pessoal e as quais, por sua vez, não sofreram pessoalmente o dano em questão? Surge uma questão de representatividade no tempo e no espaço ao longo da linha de continuidade de uma tradição ininterrupta. O paradoxo é que instituições não têm consciência moral e são seus representantes que, ao falarem em seu nome, lhes conferem algo como um nome próprio e, com ele, uma culpabilidade histórica. Certos membros das comunidades envolvidas podem contudo não se sentir engajados pessoalmente por uma solidariedade cultural que detém uma força que não a da solidariedade política da qual resulta a responsabilidade coletiva evocada mais acima²⁴.

Quanto ao terceiro dilema, ele só receberá uma resposta completa na última etapa de nossa odisséia. A hipótese de um perdão exercido de si para si mesmo é duplamente problemática; de um lado, a dualidade dos papéis de agressor e de vítima resiste

23 *Ibid.*, pp. 211-216.

24 Cf. Walter Schweidler, “Verzeihung und geschichtliche Identität, über die Grenzen der kollektiven Entschuldigung” [O Perdão e a identidade histórica, além das fronteiras da desculpação coletiva], *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, XLIV/XLV, 1999/2000.

O autor evoca desculpas públicas de homens políticos na América, na Austrália, no Japão, assim como a comissão “Verdade e Reconciliação” da África do Sul, ou ainda o pedido de perdão feito por bispos católicos ou o próprio papa, pelas Cruzadas ou a Inquisição; o que se questiona aqui é uma forma de responsabilidade moral que implica a existência de uma “memória moral” de dimensão comunitária, em outras palavras, o reconhecimento de uma dimensão moral da memória coletiva, dimensão moral que seria a fonte de uma “identidade histórica” para uma comunidade humana. A memória, diz o autor, também é algo de público dependente do juízo moral. Este também admite a existência de dilemas morais dependentes da problemática da *perplexio*: a transferência da culpabilidade na esfera da solidariedade humana hiperpolítica não deve, com efeito, alimentar as tentativas de desculpação do indivíduo no plano do que, acima, foi chamado de culpabilidade moral. De fato, a desculpação pode ser mais pífida que a inculpação, que, por seu lado, pode ser exorbitante. A solidariedade aqui envolvida inscrever-se-ia, segundo Schweidler, nesses deveres que Kant chamava de “imperfeitos”, e que seria melhor vincular ao *ordo amoris* segundo Santo Agostinho.

a uma inteira interiorização: somente outro pode perdoar, a vítima; de outro lado, e essa ressalva é decisiva, a diferença de altura entre o perdão e a confissão da falta não é mais reconhecida numa relação cuja estrutura vertical é projetada numa correlação horizontal.

É esse desconhecimento que, em minha opinião, onera a identificação apressada do perdão com uma troca definida apenas pela reciprocidade.

1. A economia do dom

Para tirar a limpo essa ambigüidade, proponho relacionar a estrutura particular dos dilemas do perdão com as dificuldades suscitadas pela extensão de um modelo de troca vinculado ao conceito de dom à problemática do perdão. A etimologia e a semântica de numerosas línguas encorajam essa comparação: dom-perdão, *gift-forgiving*, *dono-perdono*, *Geben-Vergeben*... Ora, a idéia de dom tem suas próprias dificuldades, que podem ser decompostas em dois momentos. Importa primeiro reconquistar a dimensão recíproca do dom, contra sua primeira caracterização como unilateral. Trata-se em seguida de restituir, no cerne da relação de troca, a diferença de altitude que diferencia o perdão do dom segundo o espírito da troca.

A respeito da primeira confrontação, é preciso confessar que a tese do dom sem troca tem muita força e atrai um excesso de atenção: dar, diz o *Petit Robert*, é “abandonar a alguém numa intenção liberal, ou sem nada receber em troca, uma coisa que se possui ou de que se usufrui”. A ênfase recai mesmo, aqui, na ausência de reciprocidade. A assimetria entre aquele que dá e aquele que recebe a parece inteira. À primeira vista, isso não está errado. Dar mais do que se deve constitui de fato uma figura paralela ao dar sem nada receber em troca. Mas, por outro lado, outra lógica empurra o dom para o restabelecimento da equivalência num outro nível que não aquele com o qual a lógica de superabundância rompe²⁵. Sob esse aspecto, o livro clássico de Marcel Mauss sobre o dom, forma arcaica da troca, deve nos alertar²⁶. Mauss não opõe o dom à troca, mas à forma comercial da troca, ao cálculo, ao interesse: “Um presente dado espera sempre um presente em troca”, lê-se num velho poema escandinavo. A contrapartida do dom, de fato, não é receber, mas dar em troca, retribuir. O que o sociólogo explora, é um traço “profundo mas não isolado: o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito e, entretanto, forçado e interessado dessas prestações” (*Essai sur le don*, p. 147). A pergunta é esta: “Que força existe na coisa que se dá que faz

25 Em *Amour et Justice* (edição bilingüe, Tübingen, Mohr, 1990), eu opusera a lógica de superabundância, própria do que eu denominava de economia do dom, à lógica de equivalência, própria da economia da justiça, com suas pesagens e suas balanças, até na aplicação das penas. Cf. também Luc Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences*, *op. cit.*

26 Marcel Mauss, *Essai sur le don. Formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *Année sociologique*, 1923-1924, t. I; artigo retomado in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950; 8ª ed., col. “Quadrige”, 1990. Essa obra de Mauss é contemporânea da de G. Malinowski no mesmo campo e da de M. Davy sobre a fé jurada (1922).

com que o donatário a retribua?” (*op. cit.*, p. 148.) O enigma reside no vínculo entre três obrigações: a de dar, a de receber, a de retribuir. É a energia desse vínculo que, segundo os porta-vozes dessas populações²⁷, subjaz à obrigação do dom em troca; a obrigação de devolver procede da coisa recebida, a qual não é inerte: “nas coisas trocadas no *potlatch* há uma virtude que força os dons a circularem, a serem dados e retribuídos” (*op. cit.*, p. 214)²⁸. O fundo contra o qual se destacaram a escola comercial e sua

27 É essa fala que Claude Lévi-Strauss questiona na sua famosa “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss” (in *Sociologie et Anthropologie*, *op. cit.*): as noções recebidas das populações estudadas “não são noções científicas. Elas não esclarecem os fenômenos que nos propusemos a explicar, mas deles participam” (*op. cit.*, p. 45). As noções de tipo *mana* representam o excedente de significação, o significante flutuante, do qual o homem dispõe em seu esforço para compreender o mundo. Para sair da simples repetição, da tautologia, a ciência só poderia ver nelas a própria forma da relação de troca numa de suas interpretações pré-científicas. Nosso problema, aqui, é completamente diferente: o da persistência desse arcaísmo no plano fenomenológico da prática e da compreensão que temos das formas residuais da troca não comercial na idade da ciência.

Encontraremos em Vincent Descombes, “Les essais sur le don”, in *Les Institutions du sens*, Paris, Éd. de Minuit, 1996, pp. 237-266, uma discussão das objeções de Lévi-Strauss. Ela é inserida numa análise lógica das relações triádicas, da qual a troca dos dons constitui um caso particular (doador, dom, donatário). Quanto à crítica que Lévi-Strauss dirige a Mauss, por este ter assumido a descrição que os atores do dom fazem das transações em questão, ela não teria efeito contra o caráter jurídico de obrigação que preside à troca. Buscar numa estrutura inconsciente do espírito a causa eficiente da obrigação é tratar a obrigação como uma explicação da qual apenas se teria dado uma versão ilusória em termos de “cimento místico” (Descombes, *op. cit.*). De encontro à explicação por infra-estruturas inconscientes do espírito, “o *Essai sur le don*, de Mauss, é escrito num estilo descritivo que não pode senão satisfazer os filósofos que colocam, com Peirce, que a relação do dom envolve o infinito e ultrapassa toda redução a fatos brutos, ou ainda, com Wittgenstein, que a regra não é uma causa eficiente da conduta (um mecanismo psicológico ou outro), mas uma norma que as pessoas seguem porque querem usá-la para se dirigir na vida” (Descombes, *op. cit.*, p. 257). A pergunta colocada, parece-me, é a da relação entre a lógica das relações triádicas (dar alguma coisa a alguém) e a obrigação de implementá-la em situações concretas de natureza histórica. Surge então, legitimamente, o problema que é aqui o nosso, da persistência do arcaísmo presumido do *potlatch* no plano da prática da troca não comercial na idade da ciência e da técnica.

28 Desde o início da investigação desenvolvida em populações contemporâneas tão diversas quanto certas tribos do Noroeste americano (às quais se deve a denominação do *potlatch*), da Melanésia, da Polinésia, da Austrália, coloca-se, para nós leitores, a questão da persistência dos rastros deixados em nossas relações contratuais por esse arcaísmo de um regime de troca anterior à instituição dos mercados e de sua principal invenção, a moeda propriamente dita. Há nisso, nota Mauss, um funcionamento subjacente a nossa moral e a nossa economia — “uma das rochas humanas sobre as quais nossas sociedades são construídas” (*ibid.*). O que essa forma de troca entre prestação e contraprestação valoriza é a competitividade na munificência, pois o excesso no dom suscita o contradom. Tal é a forma arcaica da troca e sua razão. Ora, Mauss discerne as sobrevivências dessa forma nos direitos antigos (direito romano muito antigo) e nas economias antigas (o penhor do direito germânico). Por conseguinte, são as “conclusões de moral” de Mauss que nos interessam aqui: “Não temos apenas uma moral de mercados”, exclama o moralista encorajado pelo sociólogo (*ibid.*, p. 259). “Em nossos dias, acrescenta, os velhos princípios reagem contra os rigores, as abstrações e as desumanidades de nossos códigos [...] e essa reação contra a insensibilidade romana e saxônica de nosso regime é perfeitamente saudável e forte” (*ibid.*, p. 260). E ele acrescenta a polidez à hospitalidade sob a égide da generosidade. Nota-se a inquietante deriva do dom reputado funesto, como o atesta o duplo sentido da palavra *gift* nas línguas germânicas: dom por um lado, veneno do outro. Como não evocar, a esse respeito, o *pharmakon* segundo o *Pedro* de Platão que tanto nos ocupou?

noção de interesse individual, cujo triunfo é celebrado pela *Fable des abeilles* de Mandeville (*op. cit.*, p. 271), deve permanecer como um fundamento ao qual voltar: aqui, “chegamos à pedra angular” (*op. cit.*, p. 264). “Dá tanto quanto tomas, tudo estará muito bem”, diz um belo provérbio maori (*op. cit.*, p. 265).

2. Dom e perdão

O modelo arcaico assim revisitado oferece um apoio suficiente para resolver os dilemas do perdão? A resposta pode ser positiva, pelo menos no que tange à primeira parte do argumento que diz respeito à dimensão bilateral e recíproca do perdão. Ora, a objeção ressurgiu do seguinte modo: ao alinhar pura e simplesmente o perdão com a circularidade do dom, o modelo não permitiria mais distinguir entre o perdão e a retribuição, que igualam inteiramente os parceiros. Sentimo-nos, então, tentados a inverter o discurso e a saltar para o outro pólo do dilema. Com o quê somos então confrontados? Com o mandamento radical de amar os inimigos sem recompensa. Esse mandamento impossível parece ser o único à altura do espírito de perdão. O inimigo não pediu perdão: é preciso amá-lo tal como ele é. Ora, esse mandamento não se volta apenas contra o princípio de retribuição, nem apenas contra a lei de talião que ele pretende corrigir, mas, no limite, contra a Regra de Ouro que deveria romper o talião. “Não façam aos outros o que não desejam que te façam”, diz a Regra de Ouro. De nada adianta reescrevê-la: “Não façam a outrem o que ele não gostaria que lhe fizessem.” É a reciprocidade que está em questão. Gradualmente, a suspeita investe contra os comportamentos privados ou públicos em nome do espírito de generosidade (voluntariado, coletas públicas, respostas à mendicância), sem falar dos ataques de que, hoje em dia, são vítimas as organizações não governamentais de intervenção humanitária. Os adversários argumentam assim: dar obriga a dar em troca (*do ut des*); dar cria subterraneamente a desigualdade ao colocar os doadores em posição de superioridade condescendente; dar vincula o beneficiário, transformado em devedor, devedor de reconhecimento; dar esmaga o beneficiário sob o peso de uma dívida insolvível.

A crítica não é necessariamente malevolente; os Evangelistas a colocam na boca de Jesus, logo depois, precisamente, da recordação da Regra de Ouro. Lê-se isto: “Se amais os que vos amam, que reconhecimento tereis? Pois os pecadores também amam os que os amam; [...] mas amai vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem nada esperar em troca” (Lucas 6,32-37). A crítica anterior é, assim, radicalizada: a medida absoluta do dom é o amor aos inimigos. E é a ele que está associada a idéia de um empréstimo sem esperança de retorno. Longe de se embotar, a crítica radicaliza-se sob a pressão de um mandamento (quase) impossível.

Eu gostaria de sugerir, não somente que apenas a troca comercial cai sob a crítica, mas que uma forma superior de troca é visada até mesmo no amor aos inimigos. Todas as objeções, de fato, pressupõem um interesse escondido atrás da generosidade. Assim, elas mesmas se mantêm no espaço dos bens comerciais, o qual tem sua legitimidade, mas precisamente numa ordem em que a expectativa da reciprocidade se reveste

da forma da equivalência monetária. O mandamento de amar seus inimigos começa por destruir a regra de reciprocidade, ao exigir o extremo; fiel à retórica evangélica da hipérbole, o mandamento queria que fosse justificado apenas o dom oferecido ao inimigo, de quem, por hipótese, nada se espera em troca. Mas, precisamente, a hipótese é falsa: o que se espera do amor é que converta o inimigo em amigo. O *potlatch*, celebrado por Marcel Mauss, rompia a ordem comercial a partir de dentro pela munificência — como faz, a seu modo, a “despesa” segundo Georges Bataille. O Evangelho o faz dando ao dom uma medida “louca” da qual os atos de generosidade corriqueiros apenas se aproximam de longe²⁹.

Que nome dar a essa forma não comercial do dom? Não mais a troca entre dar e retribuir, mas entre dar e simplesmente receber³⁰. O que era potencialmente ofendido na generosidade, ainda tributária da ordem comercial, era a dignidade do donatário. Dar honrando o beneficiário é a forma de que se reveste, no plano da troca, a consideração evocada acima. A reciprocidade do dar e do receber põe fim à assimetria horizontal do dom sem espírito de troca, sob a égide da figura singular de que a consideração passa então a se revestir. O reconhecimento da dimensão recíproca da relação entre a demanda e a oferta do perdão constitui apenas uma primeira etapa na reconstrução integral dessa relação. Falta dar conta da distância vertical entre os dois pólos do perdão: é dela, de fato, que se trata na confrontação entre a incondicionalidade do perdão e a condicionalidade do pedido de perdão. Essa dificuldade, que renasce incessantemente, ressurge no próprio cerne do modelo da troca aplicado ao perdão, na forma de uma pergunta: o que torna os parceiros capazes de entrarem na troca entre a confissão e o perdão? A pergunta não é vã, se se evocam mais uma vez os obstáculos que barram o acesso à confissão e aqueles, nada menores, que se erigem no limiar da palavra de perdão; de fato, pedir perdão também é manter-se disposto a receber uma resposta negativa: não, não posso, não posso perdoar. Ora, o modelo da troca considera a obrigação de dar, receber e retribuir como fato consumado. Já vimos que Mauss atribui sua origem à força quase mágica da coisa trocada. O que ocorre com a invisível força que une os dois atos de discurso da confissão e do perdão? Esse caráter aleatório da transação presumida resulta da assimetria, que se pode chamar de vertical, que tende a mascarar a reciprocidade da troca: na verdade, o perdão ultrapassa um intervalo entre o alto e o baixo, entre o muito alto do espírito de perdão e o abismo da culpabilidade. Essa assimetria é constitutiva da equação do perdão. Ela nos acompanha como um enigma que nunca se acaba de sondar.

Diante dessas perplexidades, eu gostaria de evocar as dificuldades específicas corajosamente assumidas pelos promotores da famosa comissão “Verdade e Reconciliação” (Truth and Reconciliation Commission), desejada pelo presidente da nova

29 Arriscar-me-ei a dizer que reencontro algo da hipérbole evangélica até na utopia política da “paz perpétua”, segundo Kant: utopia que confere a todo homem o direito de ser recebido em país estrangeiro “como um hóspede e não como um inimigo”, pois a hospitalidade universal constitui, na verdade, o paralelo, na política, do amor evangélico aos inimigos.

30 Peter Kemp, *L'Irremplaçable*, Paris, Corti, 1997.

África do Sul, Nelson Mandela, e valentemente presidida pelo bispo Desmond Tutu. A missão dessa comissão, que deliberou de janeiro de 1996 a julho de 1998 e entregou seu relatório em cinco grandes volumes em outubro de 1998, era a de “coletar os testemunhos, consolar os ofendidos, indenizar as vítimas e anistiar quem confessasse ter cometido crimes políticos”³¹.

“Compreender e não vingar”, tal era o propósito, em contraste com a lógica punitiva dos grandes processos criminais de Nuremberg e Tóquio³². Nem a anistia, nem a imunidade coletiva. Nesse sentido, é mesmo sob a égide do modelo da troca que essa experiência alternativa de depuração de um passado violento merece ser evocada.

Certamente, ainda é cedo demais para avaliar os efeitos dessa empreitada de justiça dita reparadora sobre as populações. Mas a reflexão foi levada suficientemente longe pelos protagonistas e muitas testemunhas diretas para que um balanço provisório pudesse ser estabelecido a respeito dos obstáculos encontrados e dos limites inerentes a uma operação que não visava o perdão, mas a reconciliação em sua dimensão explicitamente política, tal como K. Jaspers a delimitou com o nome de culpabilidade política.

Do lado das vítimas, o benefício é inegável em termos indivisamente terapêuticos, morais e políticos. Famílias que lutaram durante anos para saber puderam dizer sua dor, exalar seu ódio perante os ofensores e diante de testemunhas. À custa de longas sessões, puderam narrar as sevícias e nomear os criminosos. Nesse sentido, as audiências permitiram verdadeiramente um exercício público do trabalho de memória e de luto, guiado por um procedimento contraditório apropriado. Ao oferecer um espaço público à queixa e à narrativa dos sofrimentos, a comissão certamente suscitou uma *katharsis* compartilhada. Além do mais, o importante é que, além dos indivíduos convocados, profissionais oriundos dos meios de negócios, da imprensa, da sociedade civil, das Igrejas tenham sido convidados a sondar suas memórias.

Sendo assim, talvez seja esperar demais dessa experiência sem precedente perguntar até que ponto os protagonistas conseguiram avançar no caminho do perdão

31 Sophie Pons, *Apartheid. Laveu et le pardon*, Paris, Bayard, 2000, p. 13. A comissão, composta por vinte e nove pessoas, oriundas de grupos religiosos, políticos e cívicos, era composta por três comitês: o comitê de violação dos direitos humanos, cuja missão era estabelecer a natureza, a causa e a amplitude dos abusos cometidos entre 1960 e 1994, e que era dotado de poderes ampliados de investigação e de citação para comparecer; o comitê de reparação e de indenização, cuja missão era identificar as vítimas e estudar suas queixas em vista de indenizações, de ajuda material e de apoio psicológico; o comitê de anistia, encarregado de examinar os pedidos de perdão, sob a condição de confissões completas que comprovassem a motivação política dos atos incriminados.

32 “A maior inovação dos sul-africanos se deveu a um princípio, o de uma anistia individual e condicional, inversa das anistias gerais outorgadas na América Latina sob a pressão dos militares. Não se tratava de apagar, mas de revelar, não de encobrir os crimes, mas pelo contrário, de descobri-los. Os antigos criminosos tiveram de participar da reescrita da história nacional para serem perdoados: a imunidade se merece, ela implica o reconhecimento público de seus crimes e a aceitação das novas regras democráticas. [...] Desde a noite dos tempos, diz-se que todo crime merece castigo. Foi nos confins do continente africano, pela iniciativa de um antigo prisioneiro político e sob a direção de um homem de Igreja, que um país explorou uma nova via, a do perdão aos que reconhecem suas ofensas” (S. Pons, *op. cit.*, pp. 17-18).

verdadeiro. É difícil dizer. A preocupação legítima em atribuir indenizações podia ser satisfeita sem que a purificação da memória fosse levada até a renúncia à cólera, ligada à outorga sincera do perdão, como, por sinal, ocorreu por parte de sujeitos providos de consciência religiosa ou meditativa, ou conhecedores das encantações pertencentes à sabedoria ancestral. Muitos, em compensação, alegraram-se publicamente quando a anistia foi recusada aos que os haviam enlutado, ou recusaram as desculpas de quem ofendeu seus próximos. Por outro lado, a anistia concedida pelo comitê competente tampouco valia perdão por parte de vítimas privadas da satisfação que a sanção de um processo costuma trazer.

Do lado dos acusados, o balanço é mais contrastado e, sobretudo, mais ambíguo: a confissão pública não teria sido, com muita frequência, um estratagema para pedir e obter uma anistia liberatória de toda ação judicial e de toda condenação penal? Confessar, para não acabar perante os tribunais... Não responder às perguntas da vítima, mas satisfazer os critérios legais dos quais depende a anistia... O espetáculo do arrependimento público deixa perplexo. De fato, o uso público como simples convenção de linguagem não podia deixar de ser a oportunidade de procedimentos visando à simples anistia política. Confessar excessos, sem nada conceder da convicção de ter estado certo, era fazer o uso mais econômico das regras do jogo da confissão. O que dizer então dos acusados que transformaram em vantagem os procedimentos da confissão ao se tornarem delatores eficientes de seus superiores ou cúmplices? Obviamente, contribuíram para estabelecer a verdade factual, mas à custa da verdade que liberta. A impunidade de fato de crimes antigos transformou-se, para eles, em impunidade de direito, em recompensa de confissões sem contrição. Em contraste, a recusa altiva de tais antigos mestres que se negaram a pedir perdão merece muito mais respeito, se essa recusa é politicamente prejudicial, na medida em que entretém a cultura do desprezo.

Essas perplexidades, que advêm nas duas faces da troca entre a confissão e o perdão, convidam a considerar os limites inerentes a esse projeto de reconciliação. A própria instauração da comissão resultava de negociações veementes entre o antigo poder e o novo, sem falar dos confrontos entre facções rivais condenadas a compartilhar a vitória. Mais profunda e duradouramente, as violências do *apartheid* deixaram feridas que alguns anos de audiências públicas não poderiam bastar para curar³³. Com isso somos levados de volta, a contragosto, à vizinhança da inquietante constatação de Kodalle, segundo a qual os povos não perdoam. Os promotores e os advogados da comissão “Verdade e Reconciliação” ousaram apostar em desmentir essa confissão desiludida e deram uma chance histórica a uma forma pública do trabalho de memória e de luto a serviço da paz pública. Muitas vezes, a comissão expôs verdades brutais que as instâncias da reconciliação política entre antigos inimigos não conseguiam tolerar,

33 Ao peso político dos não-ditos, é preciso acrescentar os ensinamentos do desprezo, a obsessão dos medos ancestrais, as justificações ideológicas, ou até mesmo teológicas, da injustiça, os argumentos geopolíticos que datam da guerra fria e todo o aparato das motivações que dizem respeito à identidade pessoal e coletiva. Tudo isso forma uma enorme massa para se levantar.

como mostra a rejeição por muitos do relatório da comissão. Não é prova de desesperança o fato de reconhecer os limites não circunstanciais, mas por assim dizer estruturais, de uma empreitada de reconciliação que não somente requer muito tempo, mas um trabalho sobre si em que não é excessivo discernir algo como um *incognito* do perdão sob a figura de um exercício público de reconciliação política.

A experiência dolorosa da comissão “Verdade e Reconciliação” nos traz de volta, graças às próprias perplexidades que ela suscitou em seus protagonistas e em suas testemunhas, ao ponto onde interrompemos a discussão das relações entre perdão, troca e dom. Como sugere o título dado a essa seção do Epílogo, essa discussão, provavelmente, não passava de uma escala na trajetória tensa entre a formulação da equação do perdão e sua resolução no plano da ipseidade mais secreta. Mas essa escala era necessária para fazer surgir a dimensão de alteridade de um ato que, fundamentalmente, é uma relação. Ligamos esse caráter relacional ao face a face que confronta dois atos de discurso, o da confissão e o da absolvição: “Eu te peço perdão. — Eu te perdôo”. Esses dois atos de discurso fazem o que dizem: o dano é efetivamente confessado, ele é efetivamente perdoado. A questão, então, é a de compreender como isso ocorre, tendo em conta os termos da equação do perdão, a saber, a incomensurabilidade aparente entre a incondicionalidade do perdão e a condicionalidade do pedido de perdão. Esse abismo não seria de certo modo ultrapassado por meio de um tipo de troca que preserva a polaridade dos extremos? Propõe-se, então, o modelo do dom e sua dialética de contradom. A desproporção entre a palavra de perdão e a da confissão retorna na forma de uma única pergunta: que força torna capaz de pedir, de dar, de receber a palavra de perdão?

IV. O retorno sobre si

É agora ao cerne da ipseidade que se deve transportar o exame. Mas a que poder, a que coragem pode-se apelar para simplesmente pedir perdão?

1. O perdão e a promessa

Antes de entrar no paradoxo do arrependimento, é preciso pôr à prova uma tentativa de esclarecimento que, para nós, será a última depois daquela da troca e do dom; é em nossa capacidade de reger o curso do tempo que parece poder ser haurida a coragem de pedir perdão. A tentativa é a de Hannah Arendt em *Condition de l'homme moderne*³⁴. Sua reputação não é usurpada: ela repousa na revalorização de uma simbólica muito antiga, a do *desligar-ligar*, e no acoplamento sob esse tema dialético entre o perdão e a promessa, um que nos desligaria e a outra que nos ligaria. A virtude dessas

34 Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*

duas capacidades é a de replicar de maneira responsável às coerções temporais às quais está submetida a “continuação da ação” no plano dos negócios humanos³⁵.

A ação, como vimos, é a terceira categoria de um trio: labor, obra, ação. É a tríade básica da *via activa* considerada em suas estruturas antropológicas, na articulação entre o fundamental e o histórico. Ora, é por sua temporalidade própria que a ação se distingue dos dois outros termos. O labor consuma-se na consumação, a obra quer durar mais que seus autores mortais, a ação quer simplesmente continuar. Enquanto em Heidegger não há, propriamente dizendo, categoria da ação que, em ligação com a preocupação, seja capaz de fornecer uma base para uma moral e uma política, Hannah Arendt tampouco tem que passar pelo desfiladeiro do *Mitsein* para comunalizar a preocupação, a qual em *Ser e Tempo* permanece marcada pelo selo da morte incomunicável. De saída, num único traço direto, a ação se desenrola num espaço de visibilidade pública onde ela expõe sua rede, sua teia de relações e de interações. Falar e agir ocorrem no espaço público de exposição do humano, e isso diretamente, sem transposição da intimidade à publicidade, da interioridade à socialidade. A pluralidade humana é primitiva. Por que, então, é preciso passar pelo poder de perdoar e pelo de prometer? Em razão do que Arendt chama de as “fraquezas” intrínsecas da pluralidade. De fato, a fragilidade dos negócios humanos não se reduz ao caráter perecível, mortal, de empreitadas submetidas à ordem impiedosa das coisas, ao apagamento físico dos rastros, esse provedor do esquecimento definitivo. O perigo se deve ao caráter de incerteza ligado à ação sob a condição da pluralidade. Essa incerteza deve ser relacionada, de um lado, com a irreversibilidade que arruína o desejo de dominação soberana aplicada às conseqüências da ação, à qual replica o perdão e, por outro lado, com a imprevisibilidade que arruína a confiança num curso esperado de ação, a confiabilidade do agir humano, à qual replica a promessa³⁶.

35 Um passo nessa direção foi dado por Jankélévitch em *L'Irréversible et la Nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974. O autor opõe fortemente o irrevogável ao irreversível (cap. 4). O irreversível exprime que o homem não pode voltar ao seu passado, nem o passado voltar como passado; o irrevogável significa que o “ter sido” — principalmente o “ter feito” — não pode ser aniquilado: o que foi feito não pode ser desfeito. Duas impossibilidades inversas. A nostalgia, que era o primeiro sentimento explorado pelo autor, pende para o lado do irreversível. É o pesar do nunca mais, que gostaria de reter, reviver. O remorso é outra coisa: ele gostaria de apagar, “desviver” (*op. cit.*, p. 219). O remorso opõe seu caráter especificamente ético à tonalidade estetizante e intensamente pática do pesar. Nem por isso é menos pungente. Se “o esquecimento não niiliza o irrevogável” (*op. cit.*, p. 233), se este é o inapagável, não se deve contar com a erosão temporal para revogar o passado, mas com o ato que desliga. Então, é preciso manter em reserva a idéia de que “a revogação deixa atrás de si um resíduo irredutível” (*op. cit.*, p. 237). Será a parte inelutável do luto. Aqui nos aproximamos do imperdoável e, com ele, do irreparável, vestígios últimos do “ter sido” e do “ter cometido”. Impossível *undone*, como diz Shakespeare em *Macbeth*, impossível “infeito” (*op. cit.*, p. 241). É no final desse capítulo que Jankélévitch pronuncia a frase reproduzida na porta de sua residência e na epígrafe deste livro: “Aquele que foi já não pode mais não ter sido: doravante, esse fato misterioso e profundamente obscuro de ter sido é seu viático para a eternidade” (*op. cit.*, p. 275).

36 A estrita polaridade entre os esquemas do ligamento e do desligamento suscitou uma interessante exploração de seus recursos de articulação em novos campos: François Ost, em *Le Temps du droit*, Paris, Odile Jacob, 1999, desenvolve sobre a temporalidade do direito “uma medida em quatro tempos”: ligar o passado (memória), desligar o passado (perdão), ligar o futuro (promessa),

Em relação à problemática iniciada por nós desde a primeira parte do presente ensaio, em que o perdão é visto como vindo do alto, a posição assumida por Hannah Arendt marca uma distância significativa: “contra a irreversibilidade e a imprevisibilidade do processo desencadeado pela ação, diz ela, o remédio não provém de outra faculdade eventualmente superior, mas é uma das virtualidades da ação humana...” (*Condition de l’homme moderne*, p. 266). É na linguagem da faculdade que se fala de “a faculdade de perdoar, de fazer e de manter promessas” (*ibid.*). Dir-se-á que ninguém pode perdoar a si mesmo e que, entregues a nós mesmos, vagariamos sem força e sem meta? É verdade: “as duas faculdades dependem da pluralidade”. A pluralidade humana basta ao *vis-à-vis* requerido de uma parte e de outra. A faculdade de perdão e a de promessa repousam em experiências que ninguém pode fazer na solidão e que se fundamentam inteiramente na presença de outrem. Se a origem dessas duas faculdades é inerente à pluralidade, sua esfera de exercício é eminentemente política. Sobre esse ponto, Arendt usa a seu favor a exegese dos textos evangélicos mais favoráveis à sua interpretação. Esses textos dizem que apenas trocando o perdão entre si, os homens poderão esperar ser perdoados também por Deus: o poder de perdoar é um poder humano³⁷. “Apenas, nota Arendt, desligando-se assim mutuamente do que fizeram, os homens podem continuar a ser agentes livres” (*op. cit.*, p. 270). Isso é confirmado, por um lado, pela oposição entre perdão e vingança, essas duas maneiras humanas de reagir à ofensa; por outro, pelo paralelismo entre perdão e castigo, ambos interrompendo uma seqüência sem fim de danos³⁸.

É essa simetria exata em termos de poder entre o perdão e a promessa que eu gostaria de questionar. Hannah Arendt percebeu que o perdão tem uma aura religiosa que a promessa não tem. Esta replica à imprevisibilidade que resulta das intermitências do coração e da complexidade das cadeias de conseqüências de nossos atos; a essa dupla incerteza dos negócios humanos, a promessa opõe a faculdade de reger o futuro como se se tratasse do presente. E essa capacidade encontra de saída sua inscrição política

desligar o futuro (questionamento). O tempo de que fala o direito “é o presente, pois é no presente que se joga a medida em quatro tempos do direito” (*op. cit.*, p. 333).

- 37 Lê-se em Mateus 18,35: “É assim que também meu Pai celeste vos tratará, se cada um de vós não perdoar de coração a seu irmão”. Ou ainda: “Se perdoardes aos homens suas ofensas, também vosso Pai celeste vos perdoará; mas se não perdoardes aos homens, vosso Pai tampouco perdoará vossas ofensas” (Mateus, 6,14-15). Lucas 17,3: “Se teu irmão pecar, repreende-o e, se ele se arrepender, perdoa-lhe. E se sete vezes por dia ele pecar contra ti e sete vezes vier ter contigo dizendo-te: ‘Arrependo-me’, tu lhe perdoarás”.
- 38 Nesse ponto, Hannah Arendt tem um momento de hesitação: “É, portanto, muito significativo, é um elemento estrutural da esfera dos negócios humanos, que os homens sejam incapazes de perdoar o que não podem punir, e que sejam incapazes de punir o que se revela imperdoável. É a marca verdadeira das ofensas que, desde Kant, são chamadas de “radicalmente más” e das quais sabemos tão pouco, mesmo nós que fomos expostos a uma de suas raras explosões em público. Tudo o que sabemos é que não podemos nem punir nem perdoar essas ofensas e que, conseqüentemente, elas transcendem a esfera dos negócios humanos e o potencial poder humano, ambos os quais elas destroem radicalmente em toda parte em que surgem. Então, quando o próprio ato nos destitui de todo poder, na verdade podemos apenas repetir com Jesus: ‘Seria melhor para ele ver-se passar na garganta uma pedra de moinho e ser jogado no mar...’” (*op. cit.*, p. 271).

na conclusão dos pactos e tratados que consistem em trocas de promessas declaradas invioláveis. Neste ponto, Arendt reencontra Nietzsche na segunda dissertação de *La généalogie de la morale*, em que a promessa se anuncia como “memória da vontade”, conquistada sobre a preguiça do esquecimento³⁹. A esse traço, oriundo de Nietzsche, Arendt acrescenta a inscrição do ato de prometer no jogo da pluralidade, que, por sua vez, marca o acesso da promessa ao campo político.

As coisas são diferentes com o perdão, cuja relação com o amor o mantém afastado do político.

Uma prova por absurdo disso está no fracasso às vezes monstruoso de todas as tentativas para institucionalizar o perdão. Enquanto existem instituições confiáveis da promessa, que se inscrevem a títulos diversos na ordem da fé jurada — não existe nenhuma do perdão. Evocou-se acima essa caricatura do perdão que é a anistia⁴⁰, forma institucional do esquecimento. Mas pode-se evocar numa dimensão completamente diferente as perplexidades levantadas pela administração do sacramento da penitência na Igreja católica⁴¹. No exato oposto do exercício do poder de ligar e des-

39 Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, texto estabelecido por G. Colli e M. Montinari, trad. franc. de Isabelle Hidenbrand e Jean Gratiot, Paris, Gallimard, col. “Folio”, 1987. O começo da segunda dissertação de *La Généalogie de la morale* é estrondoso: “Criar um animal que possa prometer, não é essa tarefa paradoxal que a natureza se propôs, em se tratando do humano; não é esse o problema verdadeiro do homem? Mas o fato de esse problema ser resolvido numa ampla medida, eis o que não deixará de espantar aquele que sabe bem que força a isso se opõe: a força do esquecimento”. E como ele é resolvido? Pela promessa feita contra o esquecimento. Ora, o esquecimento, por sua vez, não é considerado uma simples inércia, mas “uma faculdade de inibição ativa e uma faculdade positiva em toda a força do termo”. A promessa figura então na genealogia como uma conquista de segundo grau; ela é conquistada sobre o esquecimento, ele mesmo conquistado sobre a agitação da vida: “eis a utilidade do esquecimento, ativo, como eu disse, espécie de porteiro, guardião da ordem psíquica, da tranquilidade, da etiqueta”. É de encontro a esse esquecimento que a memória trabalha, não qualquer memória, não a memória guardiã do passado, a rememoração do acontecimento decorrido, do passado terminado, mas essa memória que confere ao homem o poder de cumprir suas promessas, de se manter; memória de ipseidade, diríamos, memória que, ao regular o futuro sobre o compromisso do passado, torna o homem “previsível, regular, necessário” — e assim capaz de “responder por si mesmo como por vir”. É sobre esse fundo glorioso que se desencadeia esse outro “caso lúgubre”: a dívida, o erro, a culpabilidade. Sobre tudo isso, ler a admirável obra de Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, col. “Quadrige”, 1962, 1998.

40 Cf. acima, terceira parte, cap. 3, pp. 462-463.

41 Jean Delumeau, *L'Aveu et le Pardon. Les difficultés de la confession, XIII-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1964, 1992: “Nenhuma outra Igreja cristã nem nenhuma outra religião concederam tanta importância quanto o catolicismo à confissão detalhada e repetida dos pecados. Permanecemos marcados por esse incessante convite e por essa formidável contribuição ao autoconhecimento” (p. 5). Resta saber se a outorga do perdão à custa de tal confissão foi mais fonte de segurança do que de medo e de culpabilização, como se indaga o autor na linha de seus trabalhos sobre *La Peur en Occident* (1978) et *Le Péché et la Peur. La culpabilisation en Occident* (1983): “Fazer o pecador confessar-se para receber do padre o perdão divino e ir embora tranquilizado: tal foi a ambição da Igreja católica, sobretudo a partir do momento em que tornou a confissão privada obrigatória a cada ano e, além disso, exigiu dos fiéis a confissão detalhada de todos os seus pecados ‘mortais’” (p. 9). Outra questão é esclarecer os pressupostos de um sistema que confia o “poder das chaves” a clérigos, apartados da comunidade dos fiéis, no triplice papel de “médico”, “juiz” e “pai” (p. 27).

ligar numa comunidade eclesial bem ordenada no intuito de tranquilizar e perdoar, ergue-se a figura do Grande Inquisidor em *Os Irmãos Karamazov* de Dostoiévski⁴². É na escala da lenda do Grande Inquisidor que devem ser medidas as tentativas até mesmo benignas de obter a salvação dos homens à custa de sua liberdade. Não há política do perdão.

É o que Hannah Arendt intuiu. Ela o diz a partir do pólo oposto àquele figurado pelo Grande Inquisidor, o pólo do amor: o amor, um “fenômeno muito raro, é verdade, na vida humana” (*op. cit.*, p. 272), se revela estranho ao mundo e, por esse motivo, não somente apolítico mas antipolítico. Essa discrepância entre os níveis operatórios do perdão e da promessa nos importa eminentemente. Ela apenas é mascarada pela simetria entre essas duas “fraquezas” que as coisas humanas devem à sua condição temporal, irreversibilidade e imprevisibilidade. E é essa simetria que parece autorizar o salto que a autora dá nestes termos: “Mas ao amor, ao fato de ele estar bem fechado em sua esfera, corresponde o respeito no vasto campo dos negócios humanos” (*op. cit.*, p. 273). Mais que o *agapē* do apóstolo, ela evoca a *philia politikē* do filósofo, esse tipo de amizade sem intimidade, sem proximidade. Essa última observação reconduz o perdão ao plano da troca horizontal de nossa seção precedente. É no âmago da pluralidade humana que o perdão exerce o mesmo poder de revelação do “quem” que a ação e o discurso encerram. Arendt parece até sugerir que poderíamos perdoar a nós mesmos se pudéssemos perceber a nós mesmos: somos considerados incapazes de perdoar-nos porque “dependemos dos outros, diante dos quais aparecemos numa singularidade que somos incapazes de perceber” (*ibid.*).

Mas será que tudo se decide no espaço de visibilidade da esfera pública? A última página do capítulo da ação em *Condition de l'homme moderne* introduz repentinamente uma meditação sobre a mortalidade e a natalidade que acaba por abranger a ação humana: “deixados a eles mesmos, os negócios humanos somente podem obedecer à lei da mortalidade, a lei mais segura, a única lei certa de uma vida passada entre nascimento e morte” (*op. cit.*, p. 277). Se a faculdade de agir, junto com a de falar, pode interferir nessa lei a ponto de interromper o automatismo inexorável, é porque ação e linguagem extraem seus recursos da “articulação da natalidade” (*op. cit.*, p. 276). Não se deve ouvir, aqui, um discreto embora obstinado protesto dirigido à filosofia heideggeriana do ser-para-a-morte? Não se deve “recordar constantemente que os homens, embora devam morrer, não nasceram

42 Figura do Anticristo — e carcereiro do Cristo, esse vencedor das três tentações satânicas segundo os Evangelhos, mas o grande vencido da história —, o Grande Inquisidor oferece às multidões a paz da consciência, a remissão de todos os pecados em troca da submissão: “Estávamos certos ao agir assim, diga-me? Não era amar a humanidade compreender sua fraqueza, aliviar seu fardo com amor, tolerar da sua fraca natureza até o pecado, contanto que fosse com nossa permissão? Portanto, por que vir entravar nossa obra? [...] Tornaremos todos os homens felizes, as revoltas e os massacres inseparáveis de tua liberdade cessarão. [...] Diremos a eles que todo pecado será remido, se for cometido com nossa permissão; é por amor que permitiremos que pequem e tomaremos a pena sobre nós. Eles nos amarão como benfeitores que assumem seus pecados diante de Deus. Eles não terão nenhum segredo para conosco” (“La légende du Grand Inquisiteur”, in *Les Frères Karamazov*, trad. franc., Paris, Gallimard, 1952, 1973, t. I, pp. 358-361).

para morrer, mas para inovar”? (*op. cit.*, p. 277.) Nesse sentido, “a ação parece um milagre” (*ibid.*)⁴³.

A evocação do milagre da ação, na origem do milagre do perdão, questiona seriamente toda a análise da faculdade de perdoar. Como se articula a dominação sobre o tempo e o milagre da natalidade? É exatamente essa pergunta que dá um novo impulso a toda a empreitada e convida a levar a odisséia do espírito de perdão até o foco da ipseidade. Em minha opinião, o que falta à interpretação política do perdão, que garantia a simetria deste com a promessa no mesmo nível que a troca, é uma reflexão sobre o próprio ato de desligar, proposto como condição do de ligar⁴⁴. Parece-me que Hannah Arendt ficou no limiar do enigma ao situar o gesto na interseção do ato e de suas conseqüências, e não do agente e do ato. Obviamente, o perdão tem esse efeito de dissociar a dívida de sua carga de culpabilidade e, de algum modo, desnudar o fenômeno de dívida, enquanto dependência de uma herança recebida. Mas ele faz mais. Pelo menos, deveria fazer muito mais: desligar o agente de seu ato.

2. Desligar o agente de seu ato

Entendamos bem o que está em jogo. Toda nossa investigação sobre o perdão partiu da análise da confissão pela qual o culpado toma sua falta sobre si, interiorizando assim uma acusação que visa doravante ao autor por trás do ato: o que os códigos desaprovam, são infrações à lei — mas o que os tribunais punem são pessoas. Essa constatação nos levou à tese de Nicolai Hartmann que afirma a inseparabilidade do ato e do agente. Dessa declaração, erigida em provocação, concluímos que a ipseidade culpada tem um caráter imperdoável de direito. Foi então em réplica a esse imperdoável de direito que estabelecemos a exigência do perdão impossível. E todas as nossas análises ulteriores consistiram numa exploração do intervalo aberto entre a falta imperdoável e o perdão impossível. Os gestos excepcionais de perdão, os preceitos a respeito da consideração devida àquele a ser julgado e todos esses comportamentos

43 “Na realidade, a ação é a única faculdade milagrosa, taumaturga: Jesus de Nazaré, cujas visões penetrantes sobre essa faculdade evocam, pela originalidade e pela novidade, as de Sócrates sobre as possibilidades do pensamento, Jesus sabia provavelmente bem disso quando comparava o poder de perdoar com o poder mais geral de realizar milagres, colocando ambos no mesmo plano e ao alcance do homem. O milagre que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos, da ruína normal, ‘natural’, é finalmente o fato da natalidade, no qual se enraíza ontologicamente a faculdade de agir. [...] É essa esperança e essa fé no mundo que, provavelmente, encontraram sua expressão mais sucinta, mais gloriosa, na pequena frase dos Evangelhos que anunciava sua ‘boa nova’: ‘uma criança nasceu para nós’” (*op. cit.*, pp. 277-278).

44 A articulação por Hannah Arendt da dupla formada pelo perdão e pela promessa em função de sua relação com o tempo não é a única possível. A autora de *Condition de l’homme moderne* escolheu os temas da irreversibilidade e da imprevisibilidade, Jankélévitch os da irreversibilidade e da irrevogabilidade. Olivier Abel, nos trabalhos inéditos que pude consultar, refere-se à sequência temporal constituída pelas capacidades de começar, de entrar na troca, na qual inclui a promessa, que é a de se manter na troca, sob a égide da idéia de justiça, e de sair da troca, que é o perdão. Entre os dois pólos, diz ele, estende-se o intervalo da ética.

que nos arriscamos a considerar, no tríptico plano da culpabilidade criminal, política e moral, como *incognito* do perdão — e que, com muita frequência, não passam de álibis do perdão — preencheram laboriosamente o intervalo. Finalmente, tudo se decide na possibilidade de separar o agente de sua ação. Esse desligamento marcaria a inscrição, no campo da disparidade horizontal entre a potência e o ato, da disparidade vertical entre o muito alto do perdão e o abismo da culpabilidade. O culpado, que se tornou capaz de recomeçar, tal seria a figura desse desligamento que comanda todos os outros.

Trata-se do desligamento que comanda todos os outros. Mas é ele mesmo possível? Retomo aqui uma última vez o argumento de Derrida: separar o culpado de seu ato, ou em outras palavras, perdoar o culpado sem deixar de condenar sua ação, seria perdoar um sujeito outro que não aquele que cometeu o ato⁴⁵. O argumento é sério e a resposta difícil. Ela deve ser buscada, a meu ver, em uma separação mais radical que a suposta pelo argumento entre um primeiro sujeito, aquele do dano cometido, e um segundo sujeito, aquele que é punido, uma separação no cerne do poder de agir — da *agency* —, a saber, entre a efetuação e a capacidade que esta atualiza. Essa dissociação íntima significa que a capacidade de engajamento do sujeito moral não é esgotada por suas inscrições diversas no curso do mundo. Essa dissociação exprime um ato de fé, um crédito dado aos recursos de regeneração do si.

Para fazer justiça a esse último ato de confiança, não há outro recurso senão assumir um último paradoxo que as religiões do Livro propõem e que vejo inscrito na memória abraâmica. Ele se enuncia na forma de um acoplamento que ainda não mencionamos e que opera num grau de intimidade que nenhum dos acoplamentos evocados até aqui alcança: o do perdão e do arrependimento.

Trata-se, aqui, de algo muito diferente de uma transação⁴⁶. Esse paradoxo, mais que um dilema, sugere a idéia de um círculo de um gênero único, em virtude do qual a resposta existencial ao perdão é, de algum modo, implicada no próprio dom, ao passo que a antecedência do dom é reconhecida no próprio cerne do gesto inaugural de ar-

45 Mais precisamente, ao falar do perdão condicional explicitamente pedido, Derrida acrescenta: “E o qual, então, não é mais totalmente o culpado, mas já outro, e melhor que o culpado. Nessa medida, e com essa condição, não é mais *ao culpado enquanto tal* que se perdoa” (*ibid.*). O mesmo, diria eu, mas potencialmente outro, mas não outro.

46 Annick Charles-Saget, *Retour, Repentir et Constitution de Soi*, Paris, Vrin, col. “Problèmes et Controverses”, 1998. Os trabalhos do Centre A. J. Festugière de Paris X-Nanterre reunidos nessa coletânea são dedicados aos entrecruzamentos entre o arrependimento bíblico e o retorno ao Princípio no neoplatonismo. O primeiro tem sua raiz na *Teshuvah* hebraica, como retorno a Deus, à Aliança, à via reta, sob o signo da Lei. Por sua vez, o Evangelho de São Marcos evoca o batismo de arrependimento (*metanoia*) do Batista (*metanoia* se dirá *conversio* em latim). O arrependimento cristão se dá então menos como um “retornar” do que como um gesto inaugural. O grego dos Setenta e o dos Escritos sapienciais se inspiram na figura do retorno, da “Volta”, da *epistrophē*. Em compensação, as *Enéadas* de Plotino propõem o movimento puramente filosófico da *epistrophē*, que é uma busca de conhecimento ao mesmo tempo em que um ímpeto afetivo. Com Proclo, o retorno ao Princípio se torna círculo fechado sobre si mesmo. É apenas com a escola do olhar interior (cf. acima, primeira parte, cap. 3, pp. 107-129) que se coloca a questão da contribuição do retorno ou do arrependimento para a constituição de si — e, com essa questão, a seqüência dos paradoxos aqui evocados.

repentimento. Obviamente, se há o perdão, “ele permanece”, como se diz do amor no hino que celebra sua grandeza; se ele for a própria altura, então ele não permite antes nem depois, ao passo que a resposta do arrependimento chega no tempo, quer ela seja repentina, como em certas conversões espetaculares, ou progressiva, na provação de uma vida inteira. O paradoxo é precisamente o da relação circular entre o que “permanece” para sempre e o que acontece a cada vez. Sabe-se, a este respeito, quantos pensamentos dogmáticos se deixaram enclausurar em lógicas alternativas: a graça primeiro, e até mesmo a graça apenas, ou a iniciativa humana em primeiro. O impasse se torna total com a entrada em cena da causalidade preveniente, adjuvante, soberana ou outra. Portanto, deixemos o paradoxo no seu estatuto nascente, longe das sobrecargas especulativas, e limitemo-nos a dizer como ele se inscreve na condição histórica: sob as figuras variadas do desligamento que afetam a relação do agente com o ato.

Esse ato de desligamento não é filosoficamente aberrante: ele continua conforme com a linha de uma filosofia da ação na qual a ênfase recai nos poderes que, juntos, compõem o retrato do homem capaz. Por sua vez, essa antropologia filosófica se apóia numa ontologia fundamental que, na grande polissemia do verbo ser segundo a metafísica de Aristóteles, dá preferência ao ser como ato e como potência, diferentemente da aceção substancialista que prevaleceu na metafísica até Kant. Essa ontologia fundamental do ato e da potência, que podemos rastrear em Leibniz, Spinoza, Schelling, Bergson e Freud, ressurge, a meu ver, nas fronteiras da filosofia moral, no ponto onde uma filosofia da religião se enxerta numa concepção deontológica da moral, como se vê no próprio Kant, na última seção do *Ensaio sobre o mal radical*, posta no início da *Filosofia da religião nos limites da simples razão*. Por mais radical que seja o mal, diz-se — o que ele é de fato enquanto máxima de todas as máximas ruins —, ele não é originário. Radical é a “propensão” ao mal, originária é a “disposição” para o bem. Ora, é essa disposição para o bem que estava presumida na fórmula famosa que abre a primeira seção dos *Fundamentos da metafísica dos costumes*: “De tudo o que é possível conceber no mundo e até mesmo, em geral, fora do mundo, nada pode ser considerado como bom sem restrição, a não ser uma boa vontade”. Essa declaração não marca apenas a absorção explícita de uma ética teleológica numa moral deontológica, mas também, em sentido inverso, o reconhecimento implícito do arraigamento da segunda na primeira. É esse arraigamento que é reafirmado nas fórmulas de *A Religião...* que marcam a articulação da propensão ao mal com a disposição para o bem: todo o discurso sobre a disposição (*Anlage*) é de fato um discurso teleológico que encadeia uma à outra a disposição à animalidade, esta à racionalidade e, finalmente, esta à personalidade. Esse trio resume-se na afirmação de que “a disposição primitiva do homem é boa” (Observação geral). Assim, a fórmula inaugural da filosofia moral e a fórmula terminal do *Ensaio sobre o mal radical* coincidem exatamente.

Ora, é nessa “disposição primitiva para o bem” que reside a possibilidade de seu “restabelecimento em sua força”. Estou inclinado a dizer que, sob essa modesta designação — “a restauração em nós da disposição primitiva para o bem” —, vela-se e desvela-se o projeto inteiro de uma filosofia da religião centrada no tema da liberação do

fundo de bondade do homem. Esse “móvel para o bem”, declara Kant, “nunca pudemos perdê-lo, e se tivesse sido possível, nunca poderíamos readquiri-lo” (*A Religião...*, p. 69). Essa convicção encontra apoio numa releitura filosófica dos velhos mitos que abordam a origem meta- ou trans-histórica do mal. A esse respeito, evocamos mais acima o mito adâmico no qual a queda é narrada como um acontecimento primordial que inaugura um tempo pós-inocência. A forma da narrativa está assim preservando a contingência radical de um estatuto histórico tornado irremediável mas de forma alguma fatal quanto a seu advento. Essa defasagem em relação ao estatuto criatural conserva a possibilidade de outra história inaugurada a cada vez pelo ato de arrependimento e pontuada por todas as irrupções de bondade e de inocência no decorrer dos tempos. É a essa possibilidade existenciária-existencial posta sob a guarda da narrativa de origem que faz eco a disposição para o bem sobre a qual se constrói a filosofia kantiana de *A Religião nos limites da simples razão*. Deveriam então passar a servir esse imenso projeto de restauração, de um lado, os símbolos que — como o do servidor que sofre e de sua expressão crística — alimentam o imaginário religioso judaico e cristão; e de outro lado, as instituições metapolíticas — tais como, na cristandade, as formas visíveis da Igreja colocadas, em relação a esse depósito imaginário, na dupla posição de discípulo e guardião. É a esses símbolos e instituições que é dedicada a seqüência de *A Religião...*, que Kant desenvolve, é verdade, num tom cada vez mais veemente para com as formas históricas revestidas por esse religioso básico que, hoje em dia, diríamos ser o das religiões do Livro.

É no plano de fundo dessa leitura filosófica do religioso ocidental que se destaca o enigma do perdão no espaço de sentido dessas religiões. Ao tratar da inscrição do espírito de perdão nas operações da vontade, Kant se limita aqui a evocar a “cooperação sobrenatural” suscetível de acompanhar e completar “a acolhida do móvel moral nas máximas da vontade”. Esse nó é tanto o desligamento do perdão quanto a ligação da promessa⁴⁷.

O que acontece, então, com a inteligibilidade de que essa conjunção é suscetível? Quaisquer que sejam as soluções tentadas no decorrer das querelas teológicas sobre o tema da liberdade e da graça, das quais Kant se dissocia na terceira parte de *A Religião...*, não parece que o vocabulário do incondicional e do condicional, herdado das antinomias da dialética da Razão pura, convenha à problemática do perdão e do arrependimento. À disjunção, ao dilema, parece ser preciso opor o paradoxo. É preciso

47 “Suponde que, para tornar-se bom ou melhor, uma cooperação sobrenatural também seja necessária, que ela consista simplesmente na redução dos obstáculos ou que seja mesmo ajuda positiva, ainda assim o homem deve antes se tornar digno de recebê-la e de aceitar essa assistência (o que não é pouco), isto é, acolher em sua máxima o crescimento positivo de força pelo qual apenas se torna possível que o bem lhe seja imputado e que ele mesmo seja reconhecido como homem de bem” (Kant, *La Religion...*, p. 67). Uma filosofia da religião nos limites da simples razão proíbe-se de escolher entre essas duas interpretações que beiram o engajamento existencial pessoal, guiado por uma ou a outra tradição de leitura e interpretação no âmbito das religiões do Livro. A última palavra da “Observação geral” visa a exortar cada um a empregar sua disposição original para o bem a fim de estar em estado de ter esperança de “que o que não está em seu poder será completado por uma colaboração do alto” (*op. cit.*, p. 76).

que se renuncie a falar no modo especulativo ou transcendental desse paradoxo⁴⁸. De natureza irredutivelmente prática, ele só se deixa enunciar na gramática do optativo.

Sob o signo do perdão, o culpado seria considerado como capaz de outra coisa além de seus delitos e faltas. Ele seria devolvido à sua capacidade de agir, e a ação, à de continuar. É essa capacidade que seria saudada nos mínimos atos de consideração nos quais reconhecemos o *incognito* do perdão encenado na cena pública. Finalmente, é dessa capacidade restaurada que a promessa que projeta a ação para o futuro se apoderaria. A fórmula dessa fala libertadora, abandonada à nudez de sua enunciação, seria: tu vales mais que teus atos.

V. Retorno sobre um itinerário: recapitulação

Uma vez reconduzida a trajetória do perdão a seu lugar de origem e o si (self) reconhecido em sua capacidade moral fundamental, a imputabilidade, a questão é saber que olhar nossas reflexões sobre o ato de perdoar nos permitem lançar sobre a totalidade do caminho percorrido nesse livro. O que é feito da memória, da história e do esquecimento, tocados pelo espírito de perdão? A resposta a essa pergunta última constitui, por assim dizer, o epílogo do Epílogo.

O discurso que convém a essa recapitulação não é mais o de uma fenomenologia, nem de uma epistemologia, nem mesmo de uma hermenêutica, é o da exploração do horizonte de realização da cadeia das operações constitutivas desse vasto memorial do tempo que inclui a memória, a história e o esquecimento. A esse respeito, arrisco-me a falar de escatologia para sublinhar a dimensão de antecipação e de projeção desse horizonte último. O modo gramatical mais apropriado, aqui, é o optativo do desejo, a meio caminho entre o indicativo da descrição e o imperativo da prescrição.

Na verdade, só identifiquei tardiamente esse vínculo presumido entre o espírito de perdão e o horizonte de realização de toda nossa empreitada. Trata-se manifestamente de um efeito de releitura. O pressentimento desse vínculo teria me guiado desde o começo? Talvez. Se for o caso, aplicarei a ele a distinção, proposta no início de Si mesmo como um outro, entre o curso subterrâneo da motivação e o desenvolvimento controlado da argumentação? Ou ainda, a distinção que devo, acredito, a Eugen Fink, entre conceitos operatórios, nunca integralmente expostos diante do espírito, e conceitos temáticos, erigidos em objetos pertinentes de saber? Eu

48 “Para um homem mau por natureza, a possibilidade de se tornar bom por si mesmo é algo que excede todas as nossas idéias: de fato, como uma árvore má poderia carregar bons frutos? Entretanto, como, segundo a confissão feita acima, uma árvore boa na origem (segundo sua disposição) produziu maus frutos e a queda do bem no mal (se se considerar que o mal provém da liberdade) não é mais inteligível que a elevação do mal ao bem, a possibilidade deste último caso não pode ser contestada. Pois, apesar dessa queda, o mandamento de “que temos por obrigação tornar-nos melhor” ecoa em nossa alma com muita força: é preciso, por conseguinte, que o possamos, mesmo se aquilo que podemos fazer fosse em si insuficiente e assim nos tornássemos simplesmente suscetíveis de receber um auxílio vindo do alto e insondável para nós” (*op. cit.*, pp. 67-68).

não saberia dizer. O que sei, em compensação, é que o que está em jogo em toda a investigação merece o belo nome de felicidade.



1. A memória feliz

Posso dizer, a posteriori, que a estrela norteadora de toda a fenomenologia da memória foi a idéia de memória feliz. Ela estava dissimulada na definição da visada cognitiva da memória pela fidelidade. A fidelidade ao passado não é um dado, mas um voto. Como todos os votos, pode ser frustrado, e até mesmo traído. A originalidade desse voto é que ele consiste não numa ação, mas numa representação retomada numa seqüência de atos de linguagem constitutivos da dimensão declarativa da memória. Como todos os atos de discurso, os da memória declarativa também podem ter êxito ou fracassar. Nessa condição, esse desejo não é primeiro vislumbrado como um voto, mas como uma pretensão, uma reivindicação — um *claim* — onerado por uma aporia inicial cujo enunciado me agradou repetir, a aporia que constitui a representação presente de uma coisa ausente marcada pelo selo da anterioridade, da distância temporal. Ora, se essa aporia constituiu um real embaraço para o pensamento, ela nunca foi erigida em impasse. Assim, a tipologia das operações mnemônicas foi, do princípio ao fim, uma tipologia dos modos de ultrapassagem do dilema da presença e da ausência. Dessa tipologia arborescente destacou-se progressivamente o tema régio do reconhecimento da lembrança. De início, não passava de uma das figuras da tipologia da memória, e é apenas no final, na esteira da análise bergsoniana do reconhecimento das imagens e sob o belo nome de sobrevivência ou de revivescimento das imagens, que o fenômeno do reconhecimento afirmou sua preeminência. É nele que distingo, hoje em dia, o equivalente do que, nas seções precedentes deste Epílogo, foi caracterizado como *incognito* do perdão. Equivalente apenas, na medida em que não é a nota de culpabilidade que é aqui discriminante, mas apenas a de reconciliação, que imprime sua marca final na seqüência inteira das operações mnemônicas. Considero o reconhecimento como o pequeno milagre da memória. Enquanto milagre, também ele pode faltar. Mas quando ele se produz, sob os dedos que folheiam um álbum de fotos, ou quando do encontro inesperado de uma pessoa conhecida, ou quando da evocação silenciosa de um ser ausente ou desaparecido para sempre, escapa o grito: “É ela! É ele!” E a mesma saudação acompanha gradualmente, sob cores menos vivas, um acontecimento memorado, uma habilidade reconquistada, um estado de coisas de novo promovido à “reconhecimento”. Todo o fazer-memória resume-se assim no reconhecimento.

O brilho dessa estrela norteadora estende-se, para além da tipologia da memória, ao conjunto da investigação fenomenológica.

A referência à memória feliz autorizou-me, desde o início, a adiar até quase o fim do livro a contribuição das ciências neuronais ao conhecimento da memória. O argumento subjacente era que a compreensão dos fenômenos mnemônicos se faz no silên-

cio dos órgãos, até que disfunções imponham que se levem em conta, no plano dos comportamentos vividos e da conduta da vida, saberes que têm o cérebro por objeto.

É o mesmo pressuposto da clareza a si mesmo do fenômeno do reconhecimento que, em seguida, armou a lâmina que decide entre duas ausências, a do anterior e a do irreal, e assim cindiu por princípio a memória da imaginação, apesar das inquietantes incursões da alucinação no campo mnemônico. Acredito poder geralmente distinguir uma lembrança de uma ficção, embora seja como imagem que a lembrança volte. Obviamente, desejaria ser sempre capaz de fazer essa discriminação.

Ainda é o mesmo gesto de confiança que acompanhou a exploração dos usos e abusos que balizam a reconquista da lembrança nos trajetos da recordação. Memória impedida, memória manipulada, memória comandada, tantas figuras da lembrança difícil, embora não impossível. O preço a ser pago foi a conjunção entre trabalho de memória e trabalho de luto. Mas acredito que, em certas circunstâncias favoráveis, tais como a autorização dada por outro de se lembrar, ou antes, a ajuda trazida por outrem na partilha da lembrança, pode-se dizer que a recordação teve êxito e que o luto foi retido no declive fatal rumo à melancolia, essa complacência para com a tristeza. Se assim fosse, a memória feliz se transformaria em memória apaziguada.

Enfim, é no reconhecimento de si mesmo que culmina, no modo do desejo, o momento reflexivo da memória. Ora, tivemos o cuidado de não nos deixar fascinar pela aparência de imediatidade, de certeza, de segurança de que esse momento reflexivo se reveste facilmente. Ele também é um voto, uma pretensão, uma reivindicação. Sob esse aspecto, o esboço de uma teoria da atribuição, sob a tríplice figura da atribuição da memória a si, aos próximos e aos outros longínquos, merece ser retomado sob a perspectiva da dialética do ligar e do desligar proposta pela problemática do perdão. Em compensação, ao se estender assim à esfera da memória, essa dialética acaba de se deslocar à esfera específica da culpabilidade para adquirir a envergadura de uma dialética da reconciliação. Recolocada à luz da dialética do desligar-ligar, verifica-se que a atribuição a si do conjunto das lembranças que constituem a identidade frágil de uma vida singular resulta da mediação incessante entre um momento de distanciamento e um momento de apropriação. Preciso poder considerar à distância o palco em que as lembranças do passado são convidadas a comparecer para sentir-me autorizado a considerar sua seqüência inteira como minha, como minha possessão. Ao mesmo tempo, a tese da tríplice atribuição dos fenômenos mnemônicos a si, aos outros próximos e aos outros longínquos, convida a abrir a dialética do desligar-ligar a outro que não eu mesmo. O que foi dado acima como a aprovação dirigida à maneira de ser e de agir dos que considero como meus próximos — e a aprovação vale como critério de proximidade — consiste também num desligamento-ligação: de um lado, a consideração dirigida à dignidade de outro — e que mereceu acima ser considerada como um *incognito* do perdão nas situações marcadas pela acusação pública — constitui o momento de desligamento da aprovação, ao passo que a simpatia constitui seu momento de ligação. Caberá ao conhecimento histórico prosseguir essa dialética do desligar-ligar no plano da atribuição da memória a todos os outros que não eu e meus próximos.

Assim se desenvolve a dialética do desligar-ligar ao longo das linhas da atribuição da lembrança a sujeitos múltiplos de memória: memória feliz, memória apaziguada, memória reconciliada, tais seriam as figuras da felicidade que nossa memória deseja para nós mesmos e para nossos próximos.

“Quem nós ensinará a decantar a alegria da lembrança?” exclamava André Breton em *L'Amour fou*⁴⁹, dando um eco contemporâneo, além das Bem-aventuranças evangélicas, à apóstrofe do salmista hebraico: “Quem nos fará ver a felicidade?” (Salmos 4,7). A memória feliz é uma das respostas dadas a essa pergunta retórica.

2. História infeliz?

Aplicada à história, a idéia de escatologia não deixa de suscitar ambigüidades. Não estamos voltando a essas projeções metafísicas ou teológicas que Pomian coloca na categoria das “cronosofias”, em oposição às cronologias e cronografias da ciência histórica? Deve ficar claro, aqui, que se trata do horizonte de realização do conhecimento histórico consciente de seus limites, que vimos avaliando desde o começo da terceira parte desta obra.

O fato maior que faz surgir a comparação entre o projeto de verdade da história e a visada de fidelidade da memória é que o pequeno milagre do reconhecimento não tem equivalente na história. Esse fosso, que nunca será inteiramente preenchido, resulta do corte, que se pode qualificar de epistemológico, que o regime da escrita impõe ao conjunto das operações historiográficas. Estas, como temos repetido, são do princípio ao fim tipos de escritas, desde a etapa dos arquivos até a da escrita literária em forma de livros ou artigos oferecidos à leitura. Sob esse aspecto, pudemos reinterpretar o mito do *Fedro* sobre a origem da escrita — ou pelo menos da escrita confiada a signos externos — como mito da origem da historiografia em todos os seus estados.

Não que toda transição entre a memória e a história seja abolida por essa transposição de escrita, como o comprova o testemunho, esse ato fundador do discurso histórico: “Eu estava lá! Acreditem em mim ou não. E se vocês não acreditarem em mim, perguntem a qualquer um!” Assim entregue à crença de outro, o testemunho transmite à história a energia da memória declarativa. Mas a palavra viva da testemunha, transmutada em escrita, se funde na massa dos documentos de arquivos que dependem de um novo paradigma, o paradigma “indiciário”, que engloba os rastros de toda natureza. Nem todos os documentos são testemunhos, como são os documentos das “testemunhas à revelia”. Além disso, nem todos os fatos considerados como estabelecidos são acontecimentos pontuais. Muitos acontecimentos reputados históricos nunca foram lembranças de ninguém.

A defasagem entre a história e a memória se aprofunda na fase explicativa, na qual todos os usos disponíveis do conectivo “porque...” são postos à prova. Obviamente, o

49 André Breton, *L'Amour fou*, Paris, Gallimard, 1937.

acoplamento entre a explicação e a compreensão, que não paramos de enfatizar, continua a preservar a continuidade com a capacidade de decisão exercida pelos agentes sociais em situações de indecisão e, por esse viés, a continuidade com a compreensão de si tributária da memória. Mas o conhecimento histórico dá a vantagem a arquiteturas de sentido que excedem os próprios recursos da memória coletiva: articulação entre acontecimentos, estruturas e conjunturas, multiplicação das escalas de duração estendidas às escalas de normas e de avaliações, distribuição dos objetos pertinentes da história em múltiplos planos, econômico, político, social, cultural, religioso, etc. A história não é apenas mais vasta que a memória, mas seu tempo é folheado de outro modo. O cúmulo do afastamento da história com relação à memória foi alcançado com o tratamento dos fatos de memória como “objetos novos”, da mesma ordem que o sexo, a moda, a morte. Assim, a representação mnemônica, veículo do vínculo com o passado, torna-se ela mesma objeto de história. A questão de saber se a memória, de matriz de história, não se tornou simples objeto de história, pôde legitimamente se colocar. Chegados a esse ponto extremo de redução historiográfica da memória, demos voz ao protesto no qual se refugia o poder de atestação da memória a respeito do passado. A história pode ampliar, completar, corrigir, e até mesmo refutar o testemunho da memória sobre o passado, mas não pode aboli-lo. Por quê? Porque, segundo nos pareceu, a memória continua a ser o guardião da última dialética constitutiva da preteridade do passado, a saber, a relação entre o “não mais” que marca seu caráter acabado, abolido, ultrapassado, e o “tendo-sido” que designa seu caráter originário e, nesse sentido, indestrutível. Que algo tenha efetivamente ocorrido, é a crença antepredicativa — e até mesmo pré-narrativa — na qual repousa o reconhecimento das imagens do passado e o testemunho oral. Nesse sentido, os acontecimentos, tais como a Shoah e os grandes crimes do século XX, situados nos limites da representação, erigem-se em nome de todos os acontecimentos que deixaram sua impressão traumática nos corações e nos corpos: protestam que foram e, nessa condição, pedem para ser ditos, narrados, compreendidos. Esse protesto, que alimenta a atestação, é da ordem da crença: ela pode ser contestada, mas não refutada.

Dois corolários resultam dessa constituição frágil do conhecimento histórico.

De um lado, a representação mnemônica tem como único correspondente histórico, por falta do aval do reconhecimento, o conceito de representância, cujo caráter precário enfatizamos. Apenas o trabalho de revisão e de reescrita realizado pelo historiador em seu escritório é suscetível de reforçar o crédito da presunção de que as construções do historiador podem ser reconstruções de acontecimentos efetivamente ocorridos.

Segundo corolário: a competição entre a memória e a história, entre a fidelidade de uma e a verdade da outra, não pode ser decidida no plano epistemológico. Nesse sentido, a suspeita instilada pelo mito do *Fedro* — o *pharmakon* da escrita é veneno ou remédio? — nunca pôde ser suspensa no plano gnoseológico. Ela se viu impulsionada de novo pelos ataques de Nietzsche aos abusos da cultura histórica. Um último eco pode ser ouvido nos testemunhos de alguns historiadores notórios sobre a “inquieta estranheza da história”. É para outro palco que o debate deve ser levado, o do

leitor de história que também é o do cidadão avisado. Cabe ao destinatário do texto histórico fazer, nele mesmo e no plano da discussão pública, o balanço entre a história e a memória.

É esta a última palavra a respeito da sombra que o espírito de perdão projetaria sobre a história dos historiadores? A verdadeira réplica à ausência em história de um equivalente do fenômeno mnemônico do reconhecimento pode ser lida nas páginas dedicadas à morte em história. A história, dizíamos então, encarrega-se dos mortos de antigamente de quem somos os herdeiros. A operação histórica por inteiro pode então ser considerada como um ato de sepultamento. Não um lugar, um cemitério, simples depósito de ossadas, mas um ato renovado de sepultamento. Essa sepultura escriturária prolonga no plano da história o trabalho de memória e o trabalho de luto. O trabalho de luto separa definitivamente o passado do presente e abre espaço ao futuro. O trabalho de memória teria alcançado sua meta se a reconstrução do passado conseguisse suscitar um tipo de ressurreição do passado. Deve-se deixar apenas aos êmulos, confessos ou não, de Michelet a responsabilidade desse voto romântico? Não é ambição de todo historiador alcançar, atrás da máscara da morte, o rosto dos que, no passado, existiram, agiram e sofreram, e fizeram promessas que deixaram sem cumprir? Ali estaria o voto mais dissimulado do conhecimento histórico. Mas seu cumprimento sempre adiado não pertence mais aos que escrevem a história, está nas mãos dos que fazem a história.

Como não evocar aqui a figura de Klee intitulada *Angelus Novus*, tal como a descreveu Walter Benjamin na nona de suas “Thèses sur la philosophie de l’histoire”?⁵⁰ “Existe, diz-se, um quadro de Klee que se intitula *Angelus Novus*. Ele representa um anjo que parece querer afastar-se do lugar onde ele se mantém imóvel. Seus olhos estão arregalados, sua boca aberta, suas asas estendidas. Esse é o aspecto que o anjo da história necessariamente deve ter. Seu rosto está voltado para o passado. Onde se apresenta a nós uma cadeia de acontecimentos, ele apenas vê uma só e única catástrofe. [...] Ele gostaria muito de deter-se, acordar os mortos e reunir os vencidos⁵¹. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se prendeu em suas asas, tão forte que o anjo não consegue mais fechá-las. Essa tempestade o empurra incessantemente para o futuro para o qual ele dá as costas, enquanto diante dele as ruínas se acumulam até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso.” O que vem a ser, portanto, para nós, essa tempestade que tanto paralisa o anjo da história? Não seria, sob a figura hoje

50 Walter Benjamin, “Thèses sur la philosophie de l’histoire” (1940), in *Schriften*, 1955, *Illuminationen*, 1961, *Angelus Novus*, 1966, Frankfurt, Suhrkamp Verlag; trad. franc. de M. de Gandillac in Walter Benjamin, *Œuvres II. Poésie et Révolution*, Paris, Denoël, 1971, pp. 277-288. Outra tradução existe em Walter Benjamin, *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, com o título “Sur le concept d’histoire” (1940), pp. 333-356. Cito a primeira das traduções mencionadas. Sobre as “Thèses...”, ler: Stéphane Mosès, *L’Ange de l’histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Éd. du Seuil, 1992, pp. 173-181; Jeanne-Marie Gagnebin, *Histoire et Narration chez Walter Benjamin*, Paris, L’Harmattan, 1994, “Histoire et césure”, pp. 143-173.

51 Na verdade, esse seria o caso se o futuro pudesse salvar do esquecimento a história dos vencidos: tudo seria enfim “recordado”. Nesse ponto futuro, revolução e redenção coincidiriam.

em dia contestada do progresso, a história que os homens fazem e que se abate sobre a história que os historiadores escrevem? Mas então não é mais desses últimos que depende o sentido presumido da história, mas do cidadão que dá uma seqüência aos acontecimentos do passado. Permanece, para o historiador de profissão, alguém desse horizonte de fuga, a inquietante estranheza da história, a interminável competição entre o voto de fidelidade da memória e a busca da verdade em história.

Falaremos, então, de história infeliz? Não sei. Mas não direi: infeliz história. De fato, há um privilégio que não pode ser recusado à história, não apenas o de estender a memória coletiva além de toda lembrança efetiva, mas o de corrigir, criticar, e até mesmo desmentir a memória de uma comunidade determinada, quando ela se retrai e se fecha sobre seus sofrimentos próprios a ponto de se tornar cega e surda aos sofrimentos das outras comunidades. É no caminho da crítica histórica que a memória encontra o sentido da justiça. O que seria uma memória feliz que não fosse também uma memória eqüitativa?

3. O perdão e o esquecimento

Confessaremos *in fine* algo como o voto de um esquecimento feliz? Vou dizer algumas de minhas reticências quanto a um *happy end* atribuído à nossa empreitada toda.

Minhas hesitações começam no plano das manifestações de superfície do esquecimento e se estendem à sua constituição profunda, no plano onde se confundem o esquecimento de apagamento e o esquecimento de reserva.

As artimanhas do esquecimento ainda são fáceis de desmascarar no plano em que as instituições do esquecimento, das quais a anistia constitui o paradigma, dão força aos abusos do esquecimento que contrabalançam os abusos da memória. O caso da anistia de Atenas, que nos ocupou no capítulo final sobre o esquecimento é, nesse aspecto, exemplar. Viu-se sobre que estratégia de denegação da violência fundadora se estabelece então a paz cívica. O decreto, reconhecido pelo juramento, exigindo que “os males não sejam lembrados”, não pretende nada menos do que ocultar a realidade da *stasis*, da guerra intestina, a cidade aprovando apenas a guerra no exterior. O corpo político, em seu ser profundo, é declarado alheio ao conflito. A pergunta é então colocada: é possível fazer uma política sensata sem algo como uma censura da memória? A prosa política começa onde termina a vingança, sob pena de a história permanecer enclausurada na mortal alternância entre o ódio eterno e a memória esquecida. Uma sociedade não pode estar indefinidamente encolerizada contra si mesma. Então, apenas a poesia preserva a força do não-esquecimento refugiado na aflição que Ésquilo declara “insaciável de males” (*Eumênides*, v. 976). A poesia sabe ainda que o político repousa no esquecimento do não-esquecimento, “esse oxímoro nunca formulado”, dizia Nicole Loraux (*La Cité divisée*, p. 161). O juramento só pode evocá-lo e articulá-lo no modo da negação da negação, que decreta o não-lugar dessa infelicidade da qual Electra proclama ser ela mesma “infelicidade que não esquece” (*Electra*, vv. 1246-1247). Essa é a aposta espiritual da anistia: fazer calar o não-esquecimento da me-

mória. Eis por que o político grego precisa do religioso para sustentar a vontade de esquecimento do inesquecível, na forma das imprecações no horizonte do perjúrio. Na falta do religioso e do poético, viu-se que a ambição da retórica da glória, na época dos reis, evocada junto com a idéia de grandeza, era a de impor outra memória no lugar da de Éris, a Discórdia. O juramento, esse rito de palavra — *horkos* conspirando com *lēthē* — talvez tenha desaparecido da prosa democrática e republicana, mas não o elogio da cidade por ela mesma, com seus eufemismos, suas cerimônias, seus rituais cívicos, suas comemorações. Aqui, o filósofo evitará condenar as sucessivas anistias das quais a República Francesa, em particular, faz muito uso, mas sublinhará seu caráter simplesmente utilitário, terapêutico. E ele escutará a voz da inesquecível memória, excluída do campo do poder pela esquecível memória ligada à refundação prosaica do político. A esse preço, a fina divisória que separa a anistia da amnésia pode ser preservada. Que a cidade continue a ser “a cidade dividida”, é um saber que se inscreve na sabedoria prática e em seu exercício político, para o qual concorre o uso roborativo do *dissensus*, eco da inesquecível memória da discórdia.

O mal-estar quanto à justa atitude que se deve adotar perante os usos e abusos do esquecimento, principalmente na prática institucional, é finalmente o sintoma de uma incerteza tenaz que afeta a relação do esquecimento com o perdão no plano de sua estrutura profunda. A pergunta volta insistentemente: se é possível falar em memória feliz, existe algo como um esquecimento feliz? Em minha opinião, uma última indecisão acomete o que poderia se apresentar como uma escatologia do esquecimento. Tínhamos antecipado essa crise no fim do capítulo sobre o esquecimento, ao pôr na balança o esquecimento por apagamento de rastros e o esquecimento de reserva. É exatamente dessa balança que se trata de novo na perspectiva de uma memória feliz.

Por que não se pode falar em esquecimento feliz, do mesmo modo como se pôde falar em memória feliz?

Uma primeira razão é que nossa relação com o esquecimento não é marcada por acontecimentos de pensamento comparáveis ao reconhecimento, o qual nos agradou chamar de pequeno milagre da memória — uma lembrança é evocada, ela sobrevém, ela volta, reconhecemos num instante a coisa, o acontecimento, a pessoa e exclamamos: “É ela! É ele!” A vinda de uma lembrança é um acontecimento. O esquecimento não é um acontecimento, algo que ocorre ou que se faz ocorrer. Obviamente pode-se perceber que se esqueceu, e nota-se isso num dado momento. Mas o que se reconhece então é o estado de esquecimento no qual se estava. Esse estado pode obviamente ser chamado de uma “força”, como declara Nietzsche no início da segunda dissertação de *La généalogie de la morale*. Não é, diz ele, “uma simples *vis inertiae*” (*Généalogie...*, p. 271), é muito mais “uma faculdade de inibição ativa, uma faculdade positiva em toda a força do termo” (*ibid.*). Mas como somos avisados desse poder que faz do esquecimento “o porteiro, o guardião da ordem psíquica, da tranquilidade, da etiqueta” (*ibid.*)? Sabemos disso pela graça da memória, essa faculdade contrária “com a ajuda da qual, em determinados casos, o esquecimento é suspenso — a saber, nos casos em que se trata de prometer” (*op. cit.*, p. 252). Nesses casos determinados, pode-se falar

não apenas de faculdade, mas de vontade de não esquecer, “vontade que persiste em querer o que quis uma vez, de uma memória da vontade propriamente dita” (*ibid.*). É ligando-se que se desliga do que era uma força, mas não ainda uma vontade. Objetar-se-á que as estratégias de esquecimento, de que se falou logo acima, consistem em intervenções mais ou menos ativas que se podem denunciar como modos responsáveis de omissão, de negligência, de cegueira. Mas, se uma culpabilidade moral pode ser ligada aos comportamentos dependentes da classe do não-agir, como queria Karl Jaspers em *Schuldfrage*, é porque se trata de uma multidão de atos pontuais de não-agir cujas ocasiões precisas podem ser posteriormente rememoradas.

Um segundo motivo para afastar a idéia de uma simetria entre memória e esquecimento em termos de êxito ou de realização é que, em relação ao perdão, o esquecimento tem seus dilemas próprios. Esses se devem ao fato de que, enquanto a memória lida com acontecimentos até nas trocas que dão lugar a retribuição, reparação, absolvição, o esquecimento desenvolve situações duradouras e que, nesse sentido, podem ser chamadas de históricas, pois são constitutivas do trágico da ação. Assim, o esquecimento impede a ação de continuar, quer por confusões de papéis impossíveis de desemaranhar, quer por conflitos insuperáveis nos quais a disputa é insolúvel, intransponível, quer ainda por danos irreparáveis que costumam remontar a épocas recuadas. Se o perdão tem algum papel nessas situações de um trágico crescente⁵², só pode tratar-se de um tipo de trabalho não pontual a respeito da maneira de esperar e de acolher situações típicas: o inextricável, o irreconciliável, o irreparável. Essa aceitação tácita lida menos com a memória do que com o luto enquanto disposição duradoura. De fato, as três figuras aqui evocadas são figuras da perda; admitir que há perda para sempre seria a máxima de sabedoria digna de ser considerada como o *incognito* do perdão no trágico da ação. A busca paciente da solução de compromisso seria a moeda de troco, mas também a acolhida do *dissensus* na ética da discussão. Deve-se chegar a dizer “esquecer a dívida”, essa figura da perda? Sim, provavelmente, na medida em que a dívida confina na falta e enclausura na repetição. Não, enquanto ela significa reconhecimento de herança. Um sutil trabalho de desligamento e ligação deve ser realizado no próprio cerne da dívida: por um lado, desligamento da falta, por outro, ligação de um devedor para sempre insolvente. A dívida sem a falta. A dívida posta a nu. Onde se reencontra a dívida para com os mortos e a história como sepultura.

A razão mais irredutível da assimetria entre o esquecimento e a memória em relação ao perdão reside no caráter indecível da polaridade que põe o império subterrâneo do esquecimento em conflito consigo mesmo: a polaridade entre o esquecimento por apagamento e o esquecimento de reserva. É sobre a confissão dessa ambigüidade irredutível que se pode apor a marca mais preciosa e mais secreta do perdão. Admitir que “não há, para a vista humana, ponto de vista superior de onde se avistaria a fonte

52 O. Abel, “Ce que le pardon vient faire dans l’histoire”, *Esprit*, 1993, n° 7, *Le Poids de la mémoire*. Notar-se-á a proximidade dessa problemática com a de Hegel na *Fenomenologia do espírito*, em que o perdão repousa numa renúncia recíproca dos partidos, numa renúncia de cada um a sua parcialidade.

comum do destruir e do construir”: este foi, acima, o veredicto da hermenêutica da condição histórica proferido sobre o esquecimento: “Dessa grande dramaturgia do ser, dizíamos para concluir, é impossível, para nós, fazer um balanço”. Por isso não pode haver um esquecimento feliz como se pode sonhar com uma memória feliz. Qual seria a marca do perdão sobre essa confissão? Negativamente, ela consistiria em inscrever a impotência da reflexão e da especulação em primeiro lugar na lista das coisas às quais se deve renunciar, diante do irreparável e, positivamente, em incorporar essa renúncia do saber nas pequenas felicidades da memória feliz quando a barreira do esquecimento é recuada em alguns graus. Poder-se-ia falar então de uma *ars oblivionis*, no sentido em que se falou várias vezes de uma *ars memoriae*? A bem da verdade, é difícil traçar caminhos nesse espaço pouco familiar. Proponho três pistas para nossa exploração. Poder-se-ia, à moda de Harald Weinrich, a quem devo a fórmula⁵³, projetar essa arte como o simétrico estrito da *ars memoriae* celebrada por Frances Yates. Enquanto esta última era essencialmente uma técnica da memorização mais que um abandono à rememoração e a seus lampejos espontâneos, a arte oposta seria uma “letatécnica” (*Lethe*, p. 29). De fato, se seguirmos os tratados de arte mnemônica contemporâneos das proezas da *ars memoriae*⁵⁴, a arte do esquecimento deveria assentar-se numa retórica da extinção: escrever para apagar — o contrário do fazer arquivo. Mas Weinrich, por demais atormentado por “Auschwitz e pelo esquecimento impossível”, não subcreve esse sonho bárbaro (*op. cit.*, p. 253 e seg.). Esse saque, que já foi chamado de auto-de-fé, desenha-se no horizonte da memória como uma ameaça pior que o esquecimento por apagamento. Essa redução a cinzas, enquanto experiência limite, não seria a prova por absurdo de que a arte do esquecimento, se é que ela existe, não pode se constituir em projeto distinto, ao lado do voto de memória feliz? Propõe-se então, ao invés dessa ruínosa competição entre as estratégias da memória e do esquecimento, o possível trabalho do esquecimento, tecido entre todas as fibras que nos vinculam ao tempo: memória do passado, expectativa do futuro e atenção ao presente. É a via escolhida por Marcos Augé em *Les Formes de l’oubli*⁵⁵. Observador e intérprete sutil dos ritos africanos, o autor desenha três “figuras” do esquecimento que os ritos elevam à condição de emblemas. Para retornar ao passado, diz ele, é preciso esquecer o presente, como nos estados de possessão. Para reencontrar o presente, é preciso suspender os vínculos com o passado e com o futuro, como nos jogos de inversão de papéis. Para abraçar o futuro, é preciso esquecer o passado num gesto de inauguração, de início, de recomeço, como nos ritos de iniciação. E “é sempre no presente, finalmente, que o esquecimento se conjuga” (*Les Formes de l’oubli*, p. 78). Como o sugerem as figuras emblemáticas, as “três filhas” do esquecimento (*op. cit.*, p. 79) reinam sobre as coletividades e sobre os indivíduos; são ao mesmo tempo instituições e provas: “A relação do tempo se pensa sempre no singular-plural. O que significa que se deve ser pelo me-

53 Harald Weinrich, *Lethe, Kunst und Kritik des Vergessens*, *op. cit.*

54 Cf. acima, primeira parte, cap. 2, § 1, pp. 73-82.

55 Marc Augé, *Les Formes de l’oubli*, Paris, Payot, 1998.

nos dois para esquecer, isto é, para gerir o tempo” (*op. cit.*, p. 84). Mas se “nada é mais difícil de conseguir do que um retorno” (*op. cit.*, p. 84), como se sabe desde a *Odisséia*, e talvez, também, uma suspensão e um recomeço, dever-se-ia buscar esquecer, com o risco de somente reencontrar uma memória interminável, como o narrador de *Em busca do tempo perdido*? Não é preciso, de algum modo, que o esquecimento, enganando sua própria vigilância, esqueça a si mesmo?

Uma terceira pista se oferece a explorar: a de um esquecimento que não seria mais nem estratégia, nem trabalho, um esquecimento ocioso. Ele seria um duplo da memória, não a título de rememoração do advindo, nem de memorização das habilidades, nem, tampouco, de comemoração de acontecimentos fundadores de nossa identidade, mas de disposição preocupada instalada na duração. De fato, embora a memória seja uma capacidade, o poder de fazer-memória, ela é mais fundamentalmente uma figura da preocupação, essa estrutura antropológica básica da condição histórica. Na memória-preocupação, ficamos junto do passado, permanecemos preocupados com ele. Não haveria, então, uma forma suprema de esquecimento, enquanto disposição e maneira de ser no mundo, que seria a despreocupação ou, melhor dizendo, a não-preocupação? Das preocupações, da preocupação, não sealaria mais, como no final, dizem, de uma psicanálise que Freud qualificaria de “terminável”... Mas para não recair nas armadilhas da anistia-amnésia, essa *ars oblivionis* não poderia constituir um reino distinto da memória, por complacência com o desgaste do tempo. Ela somente pode caber no optativo da memória feliz. Apenas acrescentaria uma nota graciosa ao trabalho de memória e ao trabalho de luto. Pois não seria mais trabalho algum.

Como deixar de evocar — em eco à apóstrofe de André Breton sobre a alegria da lembrança e em contraponto à evocação por Walter Benjamin do anjo da história com as asas dobradas — Kierkegaard e seu elogio do esquecimento como liberação da preocupação?

De fato, é mesmo aos “preocupados” que se dirige a exortação do Evangelista a “considerar os lírios dos campos e as aves do céu”⁵⁶: “Se o preocupado, observa Kierkegaard, prestar uma atenção real aos lírios e às aves, se neles e na vida deles se esquecer, aprenderá, com esses mestres, por si mesmo, imperceptivelmente, algo de si mesmo” (*Discours édifiants...*, p. 157). O que ele aprenderá com os lírios é que “eles não trabalham”. Deve-se então compreender que até o trabalho de memória e o trabalho de luto devem ser esquecidos? E como também “não fiam”, sua simples existência sendo suas vestimentas, deve-se compreender que “o homem também, sem trabalhar nem fiar, sem nenhum mérito próprio, está, pelo simples fato de ser homem, mais magnificamente vestido que Salomão na sua glória”? Quanto aos pássaros, “não semeiam, nem ceifam, nem recolhem em celeiros”. Mas, se “o pombo, é o homem”, como este conseguirá não mais “bancas o avisado”, “romper com a inquietação das comparações”, para “contentar-se com sua condição de homem”?

56 Sören Kierkegaard, “Ce que nous apprennent les lis des champs et les oiseaux du ciel”, in *Discours édifiants à divers points de vue* (1847), trad. franc. de P.-H. Tisseau e E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éd. de L’Orante, 1966.

Que “distração divina”, como Kierkegaard denomina esse “esquecimento da aflição”, para distingui-lo do divertimento comum, será capaz de levar o homem “a examinar o quanto é magnífico ser homem” (*op. cit.*, p. 80)?

Despreocupada memória no horizonte da preocupada memória, alma comum à esquecida e à inesquecida memória.

Sob o signo desse último *incognito* do perdão, poder-se-ia fazer eco ao Dito de sabedoria do Cântico dos Cânticos: “O amor é tão forte quanto a morte”. O esquecimento de reserva, diria eu então, é tão forte quanto o esquecimento de apagamento.

Sob a história, a memória e o esquecimento.
Sob a memória e o esquecimento, a vida.
Mas escrever a vida é outra história.
Inacabamento.

Paul Ricœur

Í N D I C E S

Índice temático

- ACÇÃO (*agency*): 169, 193-194, 199, 244, 468, 469, 498.
- ACONTECIMENTO: 25, 33, 34, 41-42, 44, 55-58, 69, 72, 80, 141, 163-164, 165-168, 171-173, 181, 184, 190-191, 194, 201, 203, 205, 214, 220, 239, 243, 251-251, 254-259, 267-273, 280, 281, 292, 293, 315, 318, 333, 336, 342, 350, 376, 379, 386, 388, 392, 393, 401, 412-413, 425, 426, 436, 447, 449, 450, 452, 457, 472, 473, 500, 502, 508.
– *Ver também* CONJUNTURA; ESTRUTURA.
- ACUSAÇÃO: *ver* CULPABILIDADE.
- AFECCÃO (*pathos*): 24, 34, 35, 45, 48, 55, 71, 83, 100, 105, 135, 199.
- AMNÉSIA: *ver* ESQUECIMENTO.
- ANISTIA: *ver* Dever de esquecimento em ESQUECIMENTO.
– *Ver também* Amnésia em ESQUECIMENTO.
- APROVAÇÃO: *ver* ATRIBUIÇÃO.
- ARQUEOLOGIA DO SABER: 210, 212-214, 236, 415.
- ARQUIVO: 139, 154, 155, 156, 170, 176-187, 210, 212, 247, 299, 300, 310, 311, 331, 350, 352, 354, 414, 415, 419, 425, 436, 510.
– *Ver também* DOCUMENTO.
- ATRIBUIÇÃO
– da lembrança: 134-142, 503-4. (*Ver também* Memória pessoal/coletiva em MEMÓRIA.)
– da morte: 369-370, 373.
– da responsabilidade: 344. (*Ver também* Memória pessoal/coletiva em MEMÓRIA.)
- COMEMORAÇÃO: 45, 60, 73, 78, 98, 102-104, 112, 121, 136, 157, 159, 363, 403, 412, 414-416, 419-421, 458, 475, 511.
– *Ver também* Memória obrigada em MEMÓRIA.
- COMPREENSÃO: *ver* EXPLICAÇÃO/COMPREENSÃO.
- CONFISSÃO: 332, 465, 468, 469, 473, 475, 485, 486, 489, 491-492, 497, 509-510.
– *Ver também* CULPABILIDADE.
- CONFISSÕES: 170-176, 491.
- CONJUNTURA: 137, 141, 167, 168, 191, 203, 205, 216, 220, 235, 239, 258, 292, 336, 412, 459, 505.
– *Ver também* ACONTECIMENTO; ESTRUTURA.
- CONSCIÊNCIA DE SI: 124, 126, 140.
– *Ver também* REFLEXÃO.
- A MEMÓRIA. A HISTÓRIA, O ESQUECIMENTO
- CONSIDERAÇÃO: 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 489, 497, 501, 503.
- CRIME: 301, 310, 333-335, 336, 337, 341, 342-347, 374, 460, 462, 466, 475, 476-477, 478-481, 490, 491, 505.
– *Ver também* CULPABILIDADE.
- CULPABILIDADE
– criminal: 466, 478-481, 482, 483, 498.
– Imputabilidade: 117, 135, 138, 142, 193, 199, 200, 344, 357, 373, 393, 402-403, 465-468, 471, 473, 474, 501.
– Inculpação: 335-336, 340, 347, 476, 481, 483.
– metafísica: 69-470, 476.
– moral: 476, 482-483, 509.
– política: 466, 476, 481-482, 490-491.
– *Ver também* CONFISSÃO; CRIME; DESCULPAÇÃO; DESCULPA; FALTA; INOCULPAÇÃO.

- CÊNCIA; MAL; PENA; PROCESSO; PUNIÇÃO; VÍTIMA.
- DASEIN: 358, 359, 362, 363, 366-368, 386-388, 389, 391, 395, 450, 451.
– *Ver também* SER.
- DESCULPA: 454, 474, 475, 491.
– *Ver também* CULPABILIDADE.
- DESCULPAÇÃO: 336, 339-340, 343, 345, 347, 454, 476, 482, 483.
– *Ver também* CULPABILIDADE.
- DISSENSUS: 175, 187, 310, 334, 337-340, 346, 347, 457, 458, 462, 470, 476, 508, 509.
- DÍVIDA: 101, 301, 318-319, 346, 363, 374-376, 385, 389, 451, 488, 497, 509.
– Herança: 101, 301, 374-376, 389, 390, 497, 509.
- DOCUMENTO: 170-175, 178, 179, 183, 185-190, 193, 194, 201, 207, 247, 292, 352, 399.
– Documento-monumento: 58, 186, 354.
– *Ver também* LUGAR DE MEMÓRIA.
– Fase documental: 146-147, 155-192, 250-251, 256, 352. (*Ver também* Operação historiográfica em HISTORIOGRAFIA.)
- DOM
– Economia do –, e troca: 486-488.
– e perdão: 466, 488-492.
- DURAÇÃO: *ver* TEMPO.
- EIDÔLON: *ver* IMAGEM.
- EIKÔN: 26, 27-34, 36, 38, 39, 45, 53, 61, 67, 71, 124, 136, 186, 197, 199, 242, 274-275, 280-281, 293, 294, 389, 425, 443.
– Arte eicástica e mimética: 31-32, 38-39, 71, 293.
- ÉPOCA: *ver* Cronosofia em TEMPO.
- ERRO: 27-30, 39, 137, 183-184, 211, 283, 332, 335.
- ESCALAS:
– de tempo: 235-236, 258, 366, 505.
– Variações de: 197, 198, 203, 220-228, 229, 232, 235, 238.
- ESCATOLOGIA: 501-512.
– Horizonte: 53, 57, 59, 66, 91, 97, 123, 128, 168, 281, 301, 308, 311-312, 315, 328, 334, 335, 367, 370, 371, 372, 373, 375, 392, 423, 424, 448, 450, 451, 465, 475, 501, 504, 508, 510, 512.
- ESCRITURA (DA HISTÓRIA): *ver* DISCURSO HISTÓRICO.
- ESPAÇO
– de experiência: 311-315, 373, 392, 451.
– habitado: 155, 156-162.
- ESQUECIMENTO: 27, 28, 32, 40, 45, 46, 48, 49, 52, 54, 55, 57-58, 60, 76, 77, 80, 81, 82-84, 93, 94, 98, 100, 102, 104, 106, 110-111, 115, 117, 132, 152, 153-154, 231, 235, 237, 245, 257, 300-301, 304, 306, 308, 334, 335, 340, 350, 358, 366, 375, 396-398, 400, 423-462, 465, 466, 477, 482, 493-495, 501, 507-512.
– Amnésia: 45-46, 132, 431, 435, 458, 459, 460, 462, 508.
– *Ars oblivionis*: 82, 423, 435, 510, 511.
– de recordação: 451-462.
– de reserva: 300-425, 427, 436-450, 507, 508-509.
– Dever de –, anistia: 459-462, 477, 490-492, 495, 507, 508.
– *Ver também* MEMÓRIA; PERDÃO.
– feliz: 300, 423, 508-510.
– por apagamento dos rastros: 428-435.
- ESTRUTURA: 141, 161, 164-170, 173-175, 177, 191, 202-206, 211, 216, 218, 220, 229, 235-236, 237-239, 242, 253, 254, 257-259, 261-262, 263, 264, 265, 266, 291, 292, 312, 331, 334, 345, 346, 355, 374, 375, 376, 386, 390, 394, 416, 430-431, 433, 435, 437, 446, 448-449, 459, 466, 467, 482, 483, 486, 492, 493, 505, 508, 511.
– *Ver também* CONJUNTURA; ACONTECIMENTO.
- EXISTENCIÁRIO: 54, 299, 300, 358, 359, 360, 362, 364, 367, 370, 375, 380-381, 386, 387, 390-391, 395, 396, 467.
– Categorias existenciárias: 299, 320, 363, 394.
- EXPERIÊNCIA
– da história: 309, 312, 314, 315, 316, 320, 373-374.
– temporal: 125, 127-129, 361.
– *Ver também* Espaço de experiência em ESPAÇO.
- EXPLICAÇÃO/COMPREENSÃO: 147, 148, 165, 193-248, 250-251, 255, 266, 273, 289-290, 299, 340, 352, 354.
– *Ver também* Operação historiográfica em HISTORIOGRAFIA.
- FALTA: 374, 393, 465, 467-473, 474, 476, 484-485, 497, 509.
– *Ver também* CULPABILIDADE.
- FIDELIDADE DA MEMÓRIA: 24, 26, 29, 32, 40, 45, 70, 72, 101, 146, 166, 200, 241, 293, 300, 423, 440, 502, 504-507.
– *Ver também* VERDADE.

GERAÇÃO: 75, 141-142, 287, 318-319, 323, 363, 390, 406, 409, 416-419, 458.

GRAPH: *ver* INSCRIÇÃO.

HABITUS: 45, 174, 216-218, 231, 236, 257, 433, 448.

HERMENÊUTICA

- crítica do conhecimento histórico: 309-356.
- ontológica: 357-403.

HISTÓRIA

- “a própria História” (*die Geschichte selber*): 311-320.
- das mentalidades: *ver* Representação-objeto em REPRESENTAÇÃO.
- Epistemologia da: 99, 103, 143-293, 360-362, 396, 423, 432.
- *Ver também* Filosofia crítica da história sob HISTÓRIA.
- Fardo da: 303-308, 411.
- Filosofia crítica da: 309-356.
- Inquietante estranheza da: 404-421, 505, 507.
- *Microstoria*: 220-221, 223-227, 230.

A MEMÓRIA, A HISTÓRIA, O ESQUECIMENTO

- *Ver também* HISTORIADOR; HISTORIOGRAFIA; HISTÓRICO. HISTORIADOR (ES).
- Controvérsia dos – (*Historikerstreit*): 267-274, 340-347.
- e juiz: 330-347.

HISTÓRICA/O

- Condição: 297-462.
- Conhecimento: 42, 51, 57, 58, 59, 99, 104, 107, 145, 146, 148, 149, 150, 156, 163, 164, 170, 177, 180, 185, 188, 190, 192, 199, 215, 227, 236, 247, 250, 251, 253-254, 263-264, 289, 330, 347, 349, 350, 351-352, 360, 362, 365, 366, 374, 380, 407, 408, 432, 504-506.
- Discurso: 165, 177-178, 190-191, 194, 195-197, 213-214, 215, 222, 228, 247-296, 311, 351, 354-355, 375, 504.

HISTORICIDADE (*die Geschichtlichkeit*): *ver* Condição histórica em HISTÓRICA.

HISTORIOGRAFIA: 140, 148, 151, 152-153, 154, 155, 156-157, 169, 170, 187, 197, 200, 210, 212, 227, 228, 229, 236, 238, 241, 244, 247-296, 303, 304.

– Operação historiográfica: *ver* DOCUMENTO; EXPLICAÇÃO/ COMPREENSÃO; Representação historiadora em REPRESENTAÇÃO.

– *Ver também* Epistemologia da história em HISTÓRIA E DISCURSO HISTÓRICO.

ICÔNICO: *ver* EIKÔN.

IDENTIDADE:

- coletiva: 92.
- pessoal: 92, 113-119, 455.

IMAGEM

- *Eidolon*: 28, 30, 31, 34, 153.
- e lugares, *ars memoriae*: *ver* Memorização em MEMÓRIA.
- Imagem-ficção: 27, 31, 38, 65, 199.
- Imagem-lembança: 26, 38-39, 61-63, 428, 431.
- Prestígios da: *ver* Representação historiadora em REPRESENTAÇÃO.
- *Ver também* EIKÔN.

IMAGINAÇÃO: 25-26, 77, 79-81, 94, 121, 137, 164, 205, 245, 263, 264, 265, 281, 382-384, 332, 360, 392, 416, 437, 503.

IMPRESCRITÍVEL: 471, 477, 479.

IMPRESSÃO (*sêmeion*): *ver* RASTRO.

INDÍCIO: 26, 55, 123, 125, 184, 186, 226, 313, 476.

- Paradigma indiciário: 184-185, 225, 332, 352.

– *Ver também* Rastro material em RASTRO.

INOCÊNCIA: 468, 472, 500.

– *Ver também* CULPABILIDADE.

INSCRIÇÃO (*graphē*): 36, 37, 39, 75, 77-78, 149, 150, 152-153, 155, 156, 159, 163-164, 170, 187, 196, 207, 281, 331, 348, 415, 434, 436, 447.

– *Ver também* EIKÔN; RASTRO.

INTERIORIDADE: *ver* REFLEXÃO.

INTERPRETAÇÃO (EM HISTÓRIA): 43, 196, 202, 210, 220, 227, 241, 243, 248, 253, 269, 271, 283, 291, 311, 347-356, 380, 385-386, 387, 398.

– *Ver também* OBJETIVIDADE: História e verdade em VERDADE.

IPSEIDADE: 94, 174, 388, 466, 473, 492-497.

JUIZ: *ver* Historiador e juiz em HISTORIADOR(ES).

JURAMENTO: *ver* PROMESSA.

JUSTIFICAÇÃO

- e injustificável: 341, 344, 470-471, 477.

LEMBRANÇA

- imagem: *ver* Imagem-lembança em IMAGEM.

- primária (retenção): 49, 50-52, 61, 62, 63, 64-65, 119-120, 121-123, 125-126, 171, 173, 351, 360.
- pura: 47, 67-70, 163, 442, 444, 453.
- secundária (reprodução): 47, 49, 50, 52, 53, 64, 65, 124-126.
- *Ver também* MEMÓRIA; ESQUECIMENTO.
- LIGAR
 - Ligar-desligar, ligamento-desligamento: 466, 495, 497-501.
- LUGAR DE MEMÓRIA: 102, 103, 156-162.
 - *Ver também* DOCUMENTO-MONUMENTO.
- LUTO: 85-87, 90-93, 100-101, 370-372, 377, 402, 419, 457, 462, 475, 490, 491, 503, 506, 509.
 - Trabalho de: 85-87, 90-93, 100-101, 104, 192, 334, 351, 453, 457, 503, 506, 511.
- MAL
 - moral: 465, 470-472.
 - radical: 500.
 - *Ver também* CULPABILIDADE.
- MASSACRE ADMINISTRATIVO: 186, 337.
- MELANCOLIA: 85-90, 100, 158, 345, 347, 402, 447, 452, 454, 503.
 - *Ver também* LUTO.
- MEMÓRIA (*mnēmē*): 24, 37, 38, 45, 61, 71, 294.
 - arquivada: *ver* DOCUMENTO.
 - impedida: 72, 83-93, 102, 138-139, 271-272, 452-455.
 - feliz: 79, 110, 111, 153-154, 402, 423, 435, 437, 466, 503, 504, 507, 508, 510-511.
 - manipulada: 72, 82, 83, 93-99, 102, 139, 175, 452, 455, 503.
 - Memorização, *aide-mémoire* (*hupomnēsis*): 38, 56, 58, 66-82, 151-152, 154, 164, 174, 360, 377, 423, 424-425, 435, 511.
 - obrigada, dever de: 83, 99-104, 452, 459.
 - *Ver também* Dever de esquecimento *em* ESQUECIMENTO.
 - pessoal/coletiva: 55, 60, 70, 83-85, 91-95, 99, 105-142, 157, 164, 187, 199, 271, 310, 337, 338, 363, 365, 397-400, 403, 404, 406-409, 411, 413, 417, 451, 452, 455, 457, 459, 482, 483, 505.
 - *Ver também* Atribuição da lembrança *em* ATRIBUIÇÃO.
 - Fenomenologia da –, fenômenos mnemônicos: 23-26, 40-60, 66, 70, 91, 99, 103, 104, 106, 107, 119, 127-128, 130-131, 134, 135-141, 145, 172, 186, 193-194, 197, 225, 241, 248, 249, 250, 359-362, 396, 423, 424, 432, 435, 439, 452, 468, 501-502.
- Reminiscência, rememoração (*anamnēsis*): 24, 26, 30, 37-40, 41, 45, 46, 52, 55, 58, 59, 61, 71-72, 79, 80, 81, 82, 85, 92, 93, 98, 117, 121, 125, 136, 138-139, 152, 174, 192, 193, 304, 399, 401, 402, 418, 435, 449, 451, 452, 453, 468, 511.
- Trabalho de: 48, 87, 91, 99-104, 138, 272, 334, 351, 397, 456, 457, 462, 490, 491, 503, 506, 511.
- *Ver também* Trabalho de luto *em* LUTO.
- *Ver também* LEMBRANÇA; VERDADE.
- MEMORIZAÇÃO: *ver* MEMÓRIA.
- MENTALIDADES: *ver* Representação-objeto *em* REPRESENTAÇÃO.
- MODERNIDADE: 166, 304, 306-307, 310, 312, 314-315, 318, 320-329, 331, 343, 401.
 - “Nossa modernidade”: 320-329.
 - Pós-moderno: 268, 329, 310, 328-329.
- MORTE
 - em história: 214, 245, 371, 373-380, 396, 404, 506.
 - Sepultura: 243, 351, 362, 377-378, 380, 388, 391, 506, 509.
- NARRAÇÃO (E HISTÓRIA): 172, 189, 201, 248-260, 262, 283, 355, 407, 455.
 - Coerência narrativa: 249, 255-256.
 - *Ver também* Representação historiadora *em* REPRESENTAÇÃO.
- NATALIDADE: 307, 368, 386, 390, 497.
- OBJETIVIDADE: 49, 51, 106, 124, 179, 307, 311, 347-356, 358, 387.
 - *Ver também* VERDADE; INTERPRETAÇÃO.
- OLHAR
 - interior/exterior: *ver* Memória pessoal/coletiva *em* MEMÓRIA.
- PASSADO: *ver* TEMPO.
- PENA: 335, 459-461, 466.
 - *Ver também* CULPABILIDADE.
- PERDÃO
 - Imperdoável: 465, 471-479, 484, 497.
 - Irreversibilidade: 466, 477, 493, 496.
 - Penitência, arrependimento: 466, 475, 485, 491-492, 495, 498, 500.
 - *Ver também* CULPABILIDADE; DOM; ESQUECIMENTO.
- PHARMAKON: 148, 151-152, 154, 178-179, 192, 303, 306, 404, 505.

- PLURALIDADE HUMANA: 118, 317, 470, 493, 496.
- PRESCRIÇÃO: 460, 477-480.
– *Ver também* IMPRESCRITÍVEL.
- PRESENÇA DO AUSENTE: *ver* Imagem-lembrança em IMAGEM.
- PROCESSO: *ver* Historiador e juiz em HISTORIADOR(ES).
– *Ver também* CULPABILIDADE.
- PROMESSA: 174, 289, 319, 347, 466, 478, 492-497, 500-501.
– Imprevisibilidade: 466, 494.
– *Ver também* PERDÃO.
- PROVA DOCUMENTAL: *ver* DOCUMENTO.
– *Ver também* Historiador e juiz em HISTORIADORES.
- PRÓXIMOS: 141-142, 371.
– *Ver também* ATRIBUIÇÃO e Memória pessoal/coletiva em MEMÓRIA.
- PUNIÇÃO: 117 (castigo), 232, 300 (castigo), 459 (castigo), 466, 476, 481, 484.
– *Ver também* CULPABILIDADE.
- RASTRO
– Impressão (*sēmneion*): 27-34, 36-39, 45, 77, 80, 186, 425, 434, 438.
– material (*tupos*): 27, 32-3, 36, 38-39, 67, 80, 425, 443.
– *Ver também* INDÍCIO.
– mnésico, cortical: 34, 45, 73, 425, 428, 430-431, 434, 436, 440, 447.
– psíquico, impressão-afecção: 34, 425, 428, 437-438.
- RECONHECIMENTO: 26, 30, 32, 48, 53, 56, 68, 70-71, 73, 87, 110-111, 124-125, 131, 135, 138, 199, 233-234, 240-241, 243, 250, 300, 311, 318, 328, 351, 367, 389, 402, 410, 424, 426, 433, 437-441, 443-444, 446-448, 450, 452, 469, 488, 499, 502, 504-506, 508-509.
– *Ver também* MEMÓRIA; Esquecimento de reserva em ESQUECIMENTO.
- REFLEXÃO: 31, 33, 41, 43, 47, 56, 82, 84, 86, 93, 99, 112, 114-115, 120, 123-124, 126, 145-146, 156, 203, 218, 242, 245, 256, 267, 274, 284, 290, 299, 308-311, 315, 320, 323, 325, 327, 330, 334, 338, 340, 343, 347-348, 349, 351, 354-355, 372, 386-387, 424, 442, 444, 447, 452, 467, 469, 490, 497, 510.
- REMEMORAÇÃO: *ver* MEMÓRIA.
- REPETIÇÃO: 55, 57, 75, 84-87, 92, 272, 293, 318, 321, 363, 390-393, 396, 399, 403, 449, 451-454, 456, 509.
- REPRESENTAÇÃO
– Representância: 190-191, 248, 250, 257, 259-260, 275, 288, 293-294, 374-375, 389, 396, 505.
– Representação-objeto: 196-245, 248, 277, 321.
– Representação-operação ou representação historiadora: 247-295.
– *Ver também* Operação historiográfica em HISTORIOGRAFIA.
- REPRESENTÂNCIA: *ver* REPRESENTAÇÃO.
- RETÓRICA: *ver* Discurso histórico em HISTÓRICA.
– *Ver também* Imagens e lugares em IMAGEM.
- SEPULTURA: *ver* MORTE.
- SER
– Tendo sido: 64 (tendo-sido), 294, 363, 374, 376, 388-389 (tendo-sido), 392, 393 (tendo-sido), 450, 451 (tendo-sido), 505 (tendo-sido). (*Ver também* DASEIN; TEMPO.)
– Ser-“no”-tempo: 361, 363, 394-404.
– *Ver também* Condição histórica em HISTÓRICO.
– Ser-para-a-morte: 359, 361-363, 364-373, 380, 386, 394-395, 496.
– *Ver também* MORTE.
- SE: *ver* REFLEXÃO; Consciência de si e Identidade pessoal em IDENTIDADE.
- TEMPO
– Cronosofia: 164-167, 170, 325, 365.
– Duração: 25, 50-53, 58, 114, 121-122, 124, 133, 159, 161, 163, 194, 197, 203, 206, 223, 230, 235-236, 239, 252, 258, 314, 349, 351, 419, 427, 443, 445-446, 474, 505, 511.
– História e –: 357-421.
– Imprevisibilidade: *ver* PROMESSA.
– Irreversibilidade: *ver* PERDÃO.
– Presente, passado, futuro: 27-29, 34-36, 40-41, 43-45, 47-48, 50-51, 56-57, 63-70, 74, 82-83, 92, 94, 96, 100-102, 104, 108, 111-112, 115, 119, 121, 123-125, 133, 148, 156, 164, 166, 180, 187, 189, 208, 238, 241-244, 249, 265, 305-307, 310, 312, 315-316, 318, 320-322, 324-326, 328, 331, 334, 349-353, 357, 359-365, 367, 373, 375-378, 380, 391-394, 397-398, 401-403, 413, 419-421, 427-428, 434, 438, 440-444, 446, 450, 454, 456, 459, 474, 494, 506, 510.
– Temporalização: 50, 77, 149, 237, 239, 315, 318, 320, 361, 363, 367, 380, 387, 394.

- Temporalidade: 59, 365.
- TERCEIRO: 105, 139, 173, 310, 330, 334, 346-347, 371, 483.
- TESTEMUNHO: *ver* DOCUMENTO.
- TROCA: *ver* DOM.
- UNICIDADE: 274, 337, 341-344, 346.
- VERDADE
 - Ambição veritativa da memória: 40, 70, 72, 101, 146, 148, 166, 196, 200, 241, 248, 254, 292-293, 300, 310-311, 398.
- *Ver também* FIDELIDADE DA MEMÓRIA.
- História e: 146, 148, 154, 166, 187, 189, 196, 200, 214, 220, 241, 248, 253-254, 269, 273, 292-293, 300, 307, 310-311, 319, 330, 335, 354, 373, 403, 443, 459, 489, 491, 504-507.
- Verossimilhança: 184, 263, 290.
- VÍTIMA: 99, 173, 187, 333, 335, 476, 485, 491.
- *Ver também* CULPABILIDADE.

Índice dos nomes e das obras citadas*

* Os números em negrito remetem às referências completas da obra.

OBRAS COLETIVAS OU ANÓNIMAS

- *Ancient and Modern History*, 410 n83.
- *Cântico dos Cânticos*, 512.
- *Deuteronomio*, 410 n85.
- *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, **267** n33, 273 n43, 340 n47, **341**, **341** n49, 343 n51.
- *Dictionnaire de l'Académie*, 324 n24.
- *Dictionnaire Le Robert*, 280.
- *Ecclesiastes*, 89, 395 n55.
- *Encyclopaedia Universalis*, 205, 205 n23.
- *Encyclopedia Einaudi*, 186 n49, **397** n60.
- *Evangelhos*, 489, 496 n42, 497 n43, 498 n46.
- *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, 311 n1.
- *History and Theory*, 411 n87.
- *Index zu Heideggers Sein und Zeit*, 396 n58.
- *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*, **479** n19.
- *Oublier nos crimes. L'amnésie nationale, une spécificité française?*, **462** n35.
- *Poetik und Hermeneutik*, 311 n1.
- *Pourquoi se souvenir?*, **334** n40.

PERIÓDICOS

- *Annales*, 140, 161, 194-195, 195 n4, 197, 200, 201 n13, 202-203, 203 n19, 204 n21, 205-206, 210, 215-216, 220, 228, 229 n70, 231, 243 n97, 251-253, 309, 329, 333, 336, 354, 379, 396, 396 n57, 399.
- *Année sociologique*, 486 n26.
- *Communications*, 261 n22, 262 n24.
- *Critique*, 329 n32.

- *Diogène*, 251 n5.
- *Esprit*, 509 n52.
- *Informations sur les sciences sociales*, 262 n24.
- *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, 358 n2.
- *Le Débat*, 255 n9, **458** n30.
- *Les Cahiers*, 288 n66, 396 n57.
- *Littérature*, 221 n53.
- *Mercur de France*, **445** n19.
- *Proceedings of the Aristotelian Society*, 135 n33.
- *Revue d'histoire de la spiritualité*, 377 n27.
- *Revue de métaphysique et de morale*, 126 n21, 203 n19, 398 n62.
- *Revue de synthèse historique*, 201 n11.
- *Revue historique*, 201 n11, **413**.
- *Revue internationale de philosophie*, 445 n19.
- *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 485 n24.
- *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, 188 n56.

ABEL (O.)

- “Ce que le pardon vient faire dans l'histoire”, in *Le Poids de la mémoire. Esprit*, **509** n52.
- “Tables du pardon. Géographie des dilemmes et parcours bibliographique”, in *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*, **484** n22.

AGOSTINHO (SANTO)

- *Confissões*, 50, 77, 109, 109 n3 (franc.), **110** n6, 112, 134, 142, 170, 312, 360, 364, 443.
- *A Cidade de Deus*, 365.

AMÉRY J.

- *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, 187, **187** n54, 471 n7.

- AMPHOUX (P.)
– *Le Sens du lieu*, **162** n11.
- ANKERSMIT (F. R.)
– *Narrative Logic: a Semantic Analysis of the Historian's Language*, **257** n14, 291 n69.
- ANSCOMBE (G. E. M.)
– *Intention*, **193** n1.
- ANTELME (R.)
– *L'Espèce humaine*, 187, **187** n53.
- ARENDT (H.)
– *Condition de l'homme moderne (The Human Condition)*, **142** n48, 307, 368, 492, 492 n34, 494, 496, 497 n44.
– *Les Origines du totalitarisme*, **345** n54.
– *Le Système totalitaire*, **346** n54.
– *L'Impérialisme*, **346** n54.
– *Sur l'antisémitisme*, **346** n54.
- ARIÈS (P.)
– *L'Homme devant la mort*, **207** n29.
– (dirigido por, com G. Guby), *Histoire de la vie privée*, **207** n28.
- ARISTÓTELES
– *De anima*, 78, 78 n9.
– *De la mémoire et de la réminiscence (De memoria et reminiscencia)* in *Petits Traités d'histoire naturelle (Parva Naturalia)*, 34, 34 n13, 38, 77-78, 78 n9, 100, 163.
– *Ética a Nicômaco*, 101 n42, 358.
– *A Constituição de Atenas*, 460.
– *Metafísica*, 39, 41, 357.
– *Petits Traités d'histoire naturelle (Parva Naturalia)*, 26, 34, 34 n13.
– *Física*, 35, 60, 163.
– *Poética*, 68, 68 n53, 255, 255 n10, 256, 256 n13, 265 n28, 276, 277 n49, 293, 324, 344 n52.
– *Política*, 106.
– *Retórica*, 277.
– (atribuído a) *Problemas*, 88.
- ARON (R.)
– *Introduction à la philosophie de l'histoire, essai sur les limites de l'objectivité historique*, 177, 348, **348** n56.
– *La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, **348** n56.
- AUDARD (C.)
– *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, t. I, *Bentham et ses précurseurs (1711-1832)*, **183** n43.
- AUERBACH (E.)
– *Mimēsis: la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, **270** n36.
- AUGÉ (M.)
– *Les Formes de l'oubli*, 510, **510** n55.
- AZOUVI (F.)
– “La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes”, in *L'Individu dans la pensée moderne, XVII^e-XVIII^e siècle*, **430** n8.
- BACHELARD (G.)
– *Poétique de l'espace*, 158.
- BACON (F.)
– *Novum Organon*, 80.
- BAKHTINE (M.)
– *Rabelais*, 202 n16.
- BARRET-KRIEDEL (B.)
– *L'Histoire à l'âge classique*, **183** n41.
- BARTH (F.)
– *Ethnic Groups and Boundaries*, **223** n57.
– *Selected Essays of Frederick Barth*, t. I., *Process and Form in Social Life*, **223** n57.
- BARTHES (R.)
– *Le Bruissement de la langue*, **262** n24.
– *Les Niveaux de sens du récit* in *Poétique du récit* in *Poétique du récit*, **261** n22.
– *Poétique du récit*, **261** n22.
– “Introduction à l'analyse structurale des récits”, *Communications*, 261 n22.
– “Le discours de l'histoire”, in *Le Bruissement de la langue*, **262** n24.
– “L'effet de réel”, in *Le Bruissement de la langue*, 262.
- BAUDELAIRE (C.)
– *Exposition universelle de 1855*, 326.
– *Le Peintre de la vie moderne*, 326.
– *Les Fleurs du Mal*, 90, 401.
- BAUER (G.)
– “Geschichtlichkeit” *Wege und Irrwege eines Begriffs*, **381** n33.
- BAUTRY-LACANTINERIE (G.) E TISSIER (A.)
– *Traité théorique et pratique de Droit civil. De la prescription*, **477** n17.
- BEDARIDA (F.)
– *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995*, **178** n35, 292 n71.
- BENJAMIN (W.)
– *Angelus Novus*, 506, 506 n50.
– *Écrits français*, **506** n50.
– *Illuminationem*, 506 n50.
– *Œuvres II. Poésie et Révolution*, **506** n50.
– *Schriften*, 506 n50.

- “Thèses sur la philosophie de l’histoire”, in *Œuvres II. Poésie et Révolution*, 506 n50.
- BENTHAM
 - *Traité des preuves judiciaires*, 183.
- BENVENISTE (É.)
 - *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 173 n24, 176 n30.
 - *Problèmes de linguistique générale*, 191 n61.
- BERGSON (H.)
 - *La Pensée et le Mouvant*, 443 n18.
 - *L’Énergie spirituelle*, 46, 46 n31.
 - *Matière et Mémoire*, 34, 44, 44 n29, 46-48, 58, 67, 67 n52, 358, 436, 436 n13, 438-439, 440, 440 n14, 441 n15, 442, 443, 443 n18, 445, 446-447.
 - *Œuvres*, 44 n29, 46 n31.
- BERMAN (A.)
 - *La Technique psychanalytique*, 84 n18.
- BERNET (R.)
 - “Die ungegenwärtige Gegenwart, Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analysis des Zeitbewusstseins (O presente não-presente, presença e ausência na análise husserliana da consciência do tempo)”, in *Phänomenologische Forschungen*, 126 n21, 127 n21.
 - “Einleitung” a *Texte Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, 126 n21.
 - *L’autre du temps*”, in *Emmanuel Levinas, Positivité et Transcendance*, 127 n21.
- BERQUE (A.)
 - (com P. Nys) *Logique du lieu et Œuvre humaine*, 162 n11.
- BERTHOZ (A.)
 - *Le Sens du mouvement*, 431 n9.
- BIRNBAUM (O.)
 - *The Hospitality of Presence. Problems of Otherness in Husserl’s Phenomenology*, 127 n21.
- BLOCH (M.)
 - *Apologie pour l’histoire ou Métier d’historien*, 180, 180 n36, 181 n38, 182 n40, 183 n43, 184 n44.
 - *La Société féodale*, 202.
 - *Les Rois thaumaturges*, 202, 332 n39.
 - *L’Étrange Défaite*, 351 n61.
 - “Essai d’une logique de la méthode critique”, in *Apologie pour l’histoire ou Métier d’historien*, 183.
- BOLTANSKI (L.)
 - (com L. Thévenot), *De la justification. Les économies de la grandeur*, 141 n47, 233, 233 n80, 286 n63.
- *L’Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l’action*, 232 n78, 486 n25.
- *Les Cadres. La formation d’un groupe social*, 231 n77.
- BOOTH (W.C.)
 - *Rhetoric of Fiction*, 264 n27.
- BORGES (J. L.)
 - “Funes qui n’oubliait pas”, in *Fictions (Ficciones)*, 411, 424 n2.
- BOUDON (R.)
 - *Effets pervers et Ordre social*, 227 n65.
- BOURDALOUE (L.)
 - *Sermons*, 477 n17.
- BOURDIEU (P.)
 - *La Distinction, critique sociale du jugement*, 219 n48.
 - (com J.-D. Wacquant) *Réponses*, 219 n48.
- BRAUDEL (F.)
 - *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme, XV-XVIII^e siècle*, 162, 162 n10, 204.
 - *Écrits sur l’histoire*, 203 n19.
 - *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l’époque de Philippe II*, 161, 161 n8, 162 n9, 203 n20, 220-1, 355.
 - *L’Identité de la France*, 288 n66.
- BRETON (A.)
 - *L’Amour fou*, 504, 504 n49.
- BROWNING (C.R.)
 - “German memory, judicial interrogation and historical reconstruction: writing perpetrator history from postwar testimony”, in *Probing the Limits of Representation*, 271 n39.
- BRUNO (G.)
 - *Ombres des idées (De umbris idearum)*, 79, 89 n22.
- BURNYEAT (M.)
 - *Introduction au Théétète de Platon*, 29 n4, 30 n7.
- BUSER (P.)
 - *Cerveau de soi. Cerveau de l’autre*, 432, 432 n12.
- CAMUS (A.)
 - *La Chute*, 483.
- CANGUILHEM (G.)
 - *La Connaissance de la vie*, 74, 74 n4, 161, 161 n7, 431 n9, 432.
 - “Le vivant et son milieu”, in *La Connaissance de la vie*, 161 n7.

CASEY (E. S.)

- *Getting Back into Place, Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, 157 n2, 159 n4.
- *Imagining*, 157 n2.
- *Remembering, A Phenomenological Study*, 54, 54 n38, 55-57, 59, 60, 60 n41, 81 n13, 131, 157 n2, 160, 324 n24, 395 n55, 420 n99, 432.

CAZZANIGA (G.) E ZARKA (C.)

- (dirigido por) *L'Individu dans la pensée moderne, XVII^e-XVIII^e siècle*, 430 n8.

CERTEAU (M. DE)

- *L'Absent de l'histoire*, 213, 213 n39, 214, 377, 377 n27.
- *La Fable mystique*, 377 n27, 379.
- *La Possession de Loudun*, 215 n40, 224.
- *L'Écriture de l'histoire*, 146 n3, 177, 177 n32, 178 n33, 213 n38, 213-5, 350 n58, 378, 378 n28.

CERUTTI (S.)

- “Normes et pratiques, ou de la légitimité de leur opposition”, in *Les Formes de l'expérience*, 231 n76.

CHANGEUX (J. p.)

- (com P. Ricoeur) *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, 136 n36, 428, 428 n4.

CHAPOUTHIER (G.)

- *La Biologie de la mémoire*, 73 n3.

CHARLES-SAGET (A.)

- *Retour, Repentir et Constitution de Soi*, 498 n46.

CHARTIER (R.)

- *Au bord de la falaise*, 235 n83, 241 n94, 244 n100, 263 n26, 289 n67, 292 n71.
- *Lectures et Lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, 241.
- *Préface à La Société de cour*, 216, 216 n42, 217 n43, 218 n47.
- (dirigido por) *Histoire de la lecture. Un bilan de recherches*, 241.
- (com J. Le Goff e J. Revel) *La Nouvelle Histoire*, 169 n20.

CHÂTELET (F.)

- *La Naissance de l'histoire*, 149 n5.

CHAUNU (P.)

- *Histoire quantitative, Histoire sérielle*, 194 n3.

CÍCERO

- *De inventione*, 77 n8.
- *De oratore*, 77 n8.
- *Disputas tuscianas*, 77 n8.
- (erroneamente atribuído a) *Ad Herennium*, 76, 77, 77 n8.

CLARK (A.)

- *Being there: Putting Brain, Body and World together again*, 431 n9.

COLLINGWOOD (R. G.)

- *The Idea of History*, 391 n52, 392.

CONDORCET

- *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, 323.

CORBIN (A.)

- *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XIX^e siècle*, 207 n29.

CURTIUS (E. R.)

- *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, 322 n21.

DANTE

- *Divina Comédia*, 78, 78 n10.

DASTUR (F.)

- *Heidegger et la Question du temps*, 366 n10, 367 n12.
- *La Mort. Essai sur la finitude*, 368 n13.

DELACROIX (C.)

- “Histoire du ‘tournant critique’”, in *Espaces Temps, Les Cahiers*, 396 n57.

DELEUZE (G.)

- *Le Bergsonisme*, 440 n14, 442, 443 n18, 446 n21.
- *Nietzsche et la Philosophie*, 495 n39.

DELUMEAU (J.)

- *L'Aveu et le Pardon. Les difficultés de la confession, XIII^e-XVIII^e siècle*, 495 n41.
- *La Peur en Occident*, 207 n27, 495 n41.
- *Le Pêché et la Peur. La culpabilisation en Occident*, 495 n41.

DERRIDA (J.)

- *De la grammatologie*, 149 n6.
- *La Dissémination*, 151 n1.
- “Le siècle et le pardon”, *Le Monde des débats*, 474 n13.

DESCARTES (R.)

- *Discours de la méthode*, 25, 80, 82, 183.
- *Entretien avec Burman*, 113 n10.
- *Les Principes de la philosophie*, 113 n10.
- *Méditations métaphysiques*, 113-114.
- *Réponses aux Objections*, 113, 113 n10.

DESCOMBES (V.)

- *Philosophie par gros temps*, 326 n28.
- “Les essais sur le don”, in “*Les Institutions du sens*”, 487 n27.

- “Une question de chronologie” in Jacques Poulain, *Penser au présent*, **324** n26.
- DÉTIENNE (M.)
 - (com J.-P. Vernant) *Les Ruses de l'intelligence: la mêtis des Grecs*, **185** n47, 206, 209 n32.
- DIDEROT (D.) E D'ALEMBERT (J.)
 - *Encyclopédie*, **323** n23.
- DILTHEY (W.)
 - *Avant-propos aux Œuvres I*, 385.
 - *Avant-propos de 1911*, 385.
 - *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit. Œuvres t. I*, **382**, **382** n37, **383**, **384**.
 - *Discours inaugural à l'Académie des sciences, in Œuvres t. I*, **383**, **383** n43.
 - *Discours inaugural du soixante-dixième anniversaire, in Œuvres t. I*, **383**, **383** n44, **385**.
 - *Idée d'une psychologie descriptive et analytique*, **384**, **385**.
 - *L'Édification du monde de la vie dans les sciences de l'esprit*, **383** n40.
 - *Œuvres*, **383** n40, **383** n43.
 - *Philosophie und Geisteswissenschaft*, **384** n45.
 - *Sur l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques*, **382**, **382** n37.
 - *Vie de Schleiermacher*, **384**.
- DOSSE (F.)
 - *L'Histoire*, **146** n2, **195** n4, **248** n2, **357** n1, **360** n4, **395** n56.
 - *L'Histoire en miettes. Des “Annales” à la nouvelle histoire*, **160**, **160** n5, **161-2**, **202**, **202** n17.
- DOSTOÏÉVSKI (F.)
 - *Os Irmãos Karamazov*, **496**, **496** n42.
- DOUGLAS (M.)
 - *How Institutions Think*, **130** n27.
 - Introduction à la traduction anglaise de *La Mémoire collective*, **130** n27.
- DULONG (R.)
 - *Le Témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, **171** n21, **172**, **173** n24, **174** n26, **183** n43, **186-187**, **187** n52.
- ELIAS (N.)
 - *La Dynamique de l'Occident*, **216**, **216** n41, **217** n44, **218**, **226**.
 - *La Société de cour*, **216**, **216** n41-42, **218** n47, **237**, **281** n57.
- ÉSQUILO
 - *Euménides*, **507**.
- FARGE (A.)
 - *Le Goût de l'archive*, **192** n62, **354** n66.
- FARRELL KRELL (D.)
 - *Of Memory, Reminiscence and Writing. On the Verge*, **27** n2, **29** n3.
- FAVIER (J.)
 - (dirigido por) *Histoire de France*, **350** n60.
 - (com D. Neirinck) “Les archives”, in *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995*, **178** n35.
- FEBVRE (L.)
 - *Combats pour l'histoire*, **201** n12.
 - *Marguerite de Navarre*, **201**.
 - *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle: la religion de Rabelais*, **201**, **201** n14, **202** n16.
 - *Un destin, M. Luther*, **201**, **201** n14.
- FERRY (J. M.)
 - *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, **141** n46.
- FINKIELKRAUT (A.)
 - *L'Avenir d'une négation. Réflexion sur la question du génocide*, **459** n31.
- FLØISTAD (G.)
 - (dirigido por) *Philosophical Problems Today*, **146** n4, **291** n70.
- FOUCAULT (M.)
 - *Histoire de la clinique*, **212** n36.
 - *Histoire de la folie*, **224** n59.
 - *L'Archéologie du savoir*, **210** n34, **212** n36, **213**, **214**, **415**.
 - *Les Mots et les Choses*, **211**, **214**, **377** n26.
 - *Surveiller et punir*, **232**.
- FREUD (S.)
 - *Cinq leçons sur la psychanalyse*, **85** n20.
 - *Gesammelte Werke*, **84**, **84**n18.
 - *L'Avenir d'une illusion*, **91**.
 - *Le Moïse de Michel-Ange*, **91**, **184**.
 - *L'Interprétation des rêves*, **173**.
 - *Malaise dans la civilisation*, **91**.
 - *Métapsychologie*, **85** n19, **91**.
 - *Moïse et le Monothéisme*, **91**, **215**.
 - *Psychopathologie de la vie quotidienne*, **454**.
 - *Totem et Tabou*, **91**.
 - *Un Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, **91**.
 - “Remémoration, répétition, perlaboration”, in *Gesammelte Werke*, **84** n18.
 - “Deuil et Mélancolie”, in *Gesammelte Werke*, **85** n19.

- FRIEDLANDER (S.)
– (dirigido por) *Probing the Limits of Representation. Nazism and the “Final Solution”*, **187** n51, 267, 267 n31, 268, 268 n34, 269, 271 n38.
- FRYE (N.)
– *L’Anatomie de la critique*, 265.
- FURET (F.)
– “De l’histoire-récit à l’histoire-problème”, in *L’Atelier de l’histoire*, **251** n5.
- FURETIÈRE (A.)
– *Dictionnaire universel*, 242.
- GACON (S.)
– “L’oubli institutionnel”, in *Oublier nos crimes. L’amnésie nationale, une spécificité française?*, **462** n35.
- GADAMER (H. G.)
– *Vérité et Méthode*, **295** n77, 296 n77, 393 n53.
- GAGNEBIN (J. M.)
– *Histoire et Narration chez Walter Benjamin*, **506** n50.
- GARAPON (A.)
– “La justice et l’inversion morale du temps”, in *Pourquoi se souvenir?*, **334** n40.
- GEERTZ (C.)
– *The Interpretation of Cultures*, **95** n32, 241.
- GIFFORD (P.)
– “Socrates in Amsterdam: the uses of irony in “La Chute””, *The Modern Language Review*, **483** n21.
- GINZBURG (C.)
– *Le Fromage et les Vers*, **223** n58, 224 n59.
– *Le Juge et l’Historien*, 332, **332** n36, 333.
– *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, **137** n39, 184 n45, 185, 226 n63.
– Prefácio a Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin*, **182** n41, 292 n73.
– “Traces, Racines d’un paradigme indiciaire”, in *Mythes, Emblèmes, Traces, Morphologie et histoire*, 137 n39, 184 n45, 226 n63.
- GOMBRICH (E. H.)
– *L’Art et l’Illusion. Psychologie de la représentation picturale*, **243** n98.
– *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*, **243** n98.
- GOUHIER (H.)
– *Le Théâtre et l’Existence*, **75** n6.
- GRANGER (G. G.)
– *Essai d’une philosophie du style*, **265** n29.
- GREISCH (J.)
– *Ontologie et Temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de “Sein und Zeit”*, **367** n12, 368, 383 n42, 388 n48, 390 n50, 393 n53, 395 n55.
- GRIMAUDI (M.)
– “Échelles, pertinence, configuration”, in *Jeux d’échelles*, 221 n54.
- GUITTON (J.)
– *Le Temps et l’Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, **109** n2.
- HABERMAS (J.)
– *Connaissance et Intérêt*, **97** n39.
– “Une manière de liquider les dommages. Les tendances apologétiques dans l’historiographie contemporaine allemande”, in *Devant l’histoire*, 273 n43.
- HALBWACHS (M.)
– *La Mémoire collective*, 130, **130** n26-27, 131, 131 n29, 404, 404 n66, 405 n67, 407 n74, 408 n76.
– *Les Cadres sociaux de la mémoire*, **130** n28.
- HART (H. L.)
– “The ascription of responsibility and rights”, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, **135** n33.
- HARTMANN (N.)
– *Éthique*, 473.
- HARTOG (F.)
– (reunido e comentado por) *L’Histoire d’Homère à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l’histoire*, **145** n1.
– *Le Miroir d’Hérodote. Essai sur la représentation de l’autre*, **149** n5, 176 n30, 260 n19.
- HEGEL (F.)
– *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 129, 316 n12.
– *La Raison dans l’histoire*, 316, 316 n12, 320 n16.
– *Leçons sur l’histoire de la philosophie*, 381.
– *Logique*, 316 n12, 359.
– *Phénoménologie de l’esprit*, 129, 281 n57, 296 n77, 382, 401, 509 n52.
– *Philosophie de l’histoire*, 167.
– *Principes de la philosophie du droit*, 286.
- HEIDEGGER (M.)
– *Être et Temps (Sein und Zeit)*, 54, 358, **358** n2, 359, 361-362, 367 n12, 368, 368 n13, 373-374, 374 n24, 375, 380-381, 383 n41, 385, 386 n46, 389 n49, 390, 393-395, 396 n58, 449-450 n23, 493.

HELVETIUS (HELVÉCIO)

- *De l'esprit*, 81.

HENRY (M.)

- Marx, t. I, *Une philosophie de la réalité*, 97 n37.

HERÓDOTO

- *Histoires*, 145 n1, 260 n19.

HEUSSI (K.)

- *Die Krisis des Historismus*, 293 n74.

HILDESHEIMER (F.)

- *Les Archives de France. Mémoire de l'histoire*, 178 n35.

HILLGRUBER (A.)

- *Zweierlei Untergang: die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des Europäischen Judentums*, 269 n35, 343 n50.

HOMANS (P.)

- *The Ability to Mourn*, 85 n20.

HOMERO

- *Odisséia*, 149 n5, 160, 511.

HUSSERL (E.)

- *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen* (1906-1907), 64 n46.
- *Erinnerung, Bild, Phantasie*, 142 n.
- *Erste Philosophie* (1923-1924), 64 n46.
- *Ideen I*, 54, 63, 65-6, 66 n51, 124.
- *Husserliana I*, 127 n23.
- *Husserliana VIII*, 64 n46.
- *Husserliana X*, 62, 65, 66, 66 n51, 120 n16, 126 n21.
- *Husserliana XXIII*, 53, 61, 61 n44, 62, 65, 65 n47-50, 66, 66 n51, 127 n21.
- *Husserliana XXIV*, 64 n46.
- *Méditations cartésiennes*, 113, 119, 120, 124, 127, 127 n23, 128-129, 137, 139, 359.
- *La Crise des sciences européennes*, 139.
- *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*), 49, 49 n33, 52-54, 61*, 65, 66*, 119-120, 120 n16, 121, 123 n18, 124 n19, 125-127, 443.

* Lições de 1905 sobre a consciência íntima do tempo.

- *Phantasie, Bild, Erinnerung*, 66, 438, 447.
- *Recherches logiques*, 63, 290.
- *Vorstellung, Bild, Phantasie* (1898-1925), 61, 61 n44, 127 n21.

HUTTON (P. H.)

- *History as an Art of Memory*, 130 n27, 152 n3.

- “Maurice Halbwachs as historian of collective memory”, in *History as an Art of Memory*, 130 n27.

HYPOLITE (J.)

- “Aspects divers de la mémoire chez Bergson”, *Revue internationale de philosophie*, 445 n19.
- “Du bergsonisme à l'existentialisme”, *Mercur de France*, 445 n19.

JANKÉLÉVITCH (V.)

- *Le Pardon*, 479 n19.
- *L'Imprescriptible*, 479 n19.
- *L'Irréversible et la Nostalgie*, 493 n35.
- *Pardonnez?*, 479 n19.

JASPERS (K.)

- *La Culpabilité allemande* (*Die Schuldfrage*), 476, 476 n14, 481, 482.
- *Philosophie. Orientation dans le monde. Éclaircissement de l'existence. Métaphysique*, 467 n3.

JAUSS (H. R.)

- *Pour une esthétique de la réception*, 321 n17, 322 n22, 324 n24.
- “La ‘Modernité’ dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui”, in *Pour une esthétique de la réception*, 321 n17.

JERVOLINO (D.)

- *L'Amore difficile*, 465 n1.

JOYCE (J.)

- *Ulysses*, 160.

KANT (E.)

- *Crítica do Juízo*, 253, 309, 312 n3, 358.
- *Crítica da Razão pura*, 149, 445.
- *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, 469 n5.
- *Essai sur le mal radical*, in *Philosophie de la religion dans les limites de la simple raison*, 499.
- *Esthétique transcendante*, 155, 156.
- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 499.
- *Le Conflit des facultés*, 312 n3.
- *Œuvres philosophiques*, 469 n5.
- *Philosophie de la religion dans les limites de la simple raison*, 499, 500 n47.
- “Le droit de gracier”, in *La Métaphysique des mœurs*, 459 n32.

KANTOROWICZ (E. h.)

- *Les Deux Corps du roi*, 278 n51.

KEATS (J.)

- “Ode of Melancholy”, 91 n30.

- KELLNER (H.)
– *Language and Historical Representation. Getting the Story Crooked*, 266 n30.
- KEMP (P.)
– *L'Irremplaçable*, 489 n30.
- KIERKEGAARD (S.)
– *Discours édifiants à divers points de vue*, 511, 511 n56.
- KLIBANSKY (R.), PANOFKY (E.) E SAXL (F.)
– *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, 88, 88 n21, 89, 89 n23-24, 90, 91 n30.
- KODALLE (K. M.)
– *Verzeihung nach Wendezeiten?*, 473 n12, 483.
- KOSELLECK (R.)
– *Le Futur passé, contribution à la sémantique des temps historiques (Die Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten)*, 238 n90, 258, 258 n15, 259 n17, 276 n47, 311, 312 n2, 313 n4, 315, 318.
– *L'Expérience de l'histoire*, 258 n15, 313 n7, 314 n8, 318 n14, 320 n16.
– “Geschichte”, in *Lexique historique de la langue politico-sociale en Allemagne*, 313, 313 n7, 314, 316, 320.
– “Le concept d'histoire”, in *L'Expérience de l'histoire*, 314 n8.
- KRIEGER (L.)
– *Ranke, The Meaning of history*, 287 n64.
- LA CAPRA (D.)
– “Representing the Holocaust: reflection on the historians' debate”, in *Probing the Limits of Representation*, 272 n40.
- LACOMBE (P.)
– *De l'histoire considérée comme science*, 188 n57.
- LA FONTAINE (J. DE)
– “Le Corbeau et le Renard”, 281 n57.
- LECLERC (G.)
– *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, 75 n5.
- LEGENDRE (P.)
– *L'Inestimable Objet de la transmission. Essai sur le principe généalogique en Occident*, 390, 390 n51.
- LE GOFF (J.)
– *Histoire et Mémoire*, 322, 322 n19, 398 n61.
– *Mémoire et Histoire*, 397.
- (com R. Chartier e J. Revel) *La Nouvelle Histoire*, 169 n20.
– (com P. Nora) *Faire de l'histoire*, 146, 146 n3, 166 n15, 177 n32, 190 n60, 206, 206 n26, 207, 240 n93, 313 n6, 377 n27, 419 n98, 420.
– “Les mentalités: une histoire ambiguë”, in *Faire de l'histoire*, 206 n26, 240 n93.
– “Documento/monumento”, in *Encyclopaedia Einaudi*, 186 n49.
- LEIBNIZ (G. W.)
– *Monadologie*, 113 n10.
– *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 449.
- LEJEUNE (P.)
– *Le Pacte autobiographique*, 275 n45.
- LEPETIT (B.)
– (dirigido por) *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, 140 n44, 198, 228, 231 n74, 231 n76, 236, 236 n85, 238, 238 n88, 397 n59.
– “De l'échelle en histoire”, in *Jeux d'échelles*, 221 n53.
– “Histoire des pratiques, pratique de l'histoire”, in *Les Formes de l'expérience*, 228 n68, 231 n74.
- LE ROY LADURIE (E.)
– *Histoire du climat depuis l'an mil*, 206 n25*.
– *Les Paysans de Languedoc*, 349.
– *Montaillou, village occitan*, 379*.
- * Emmanuel Leroy-Ladurie.
- LEROY-GOURHAN (A.)
– *Le Geste et la Parole*, 398.
- LEVI (G.)
– *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVI^e siècle*, 225, 225 n61, 229 n72, 237 n86.
– “I pericoli del Geertzismo”, *Quaderni storici*, 223 n57.
- LEVI (P.)
– *Les Naufragés et les Rescapés*, 176 n29, 186, 186 n50.
– *Si c'est un homme. Souvenirs*, 176 n29, 186 n50, 187 n52.
- LEVINAS (E.)
– *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 112, 372 n21.
– *Le Temps et l'Autre*, 127 n21, 395 n55.
– *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, 371, 371 n17, 372.

- LÉVI-STRAUSS (C.)
- *Anthropologie structurale*, 203 n19, 204.
 - *Race et Histoire*, 167 n18.
 - *Tristes Tropiques*, 204.
 - “Histoire et ethnologie”, *Revue de métaphysique et de morale*, 203 n19.
 - “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, in *Sociologie et Anthropologie*, 487 n27.
- LÉVY-BRUHL
- *Carnets*, 208.
- LITTRÉ (É.)
- *Dictionnaire*, 381 n34.
- LLOYD (G.E.R.)
- *Pour en finir avec les mentalités* (*Demystifying Mentalities*), 208, 208 n30, 209 n33.
- LOCKE (J.)
- *Essai philosophique concernant l’entendement humain*, 113, 118.
 - *Identité et Différence. L’invention de la conscience*, 113 n9-10.
 - *Second Traité du gouvernement*, 118, 118 n13, 119.
- LORAUX (N.)
- *La Cité divisée. L’oubli dans la mémoire d’Athènes*, 460 n33, 461, 507.
- LYOTARD (J.F.)
- *La Condition postmoderne*, 328, 328 n30, 329 n33.
 - *Le Différend*, 329 n34.
- MANDEVILLE
- *Fable des abeilles*, 488.
- MANDROU (R.)
- *De la culture populaire en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, 205 n22.
 - *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique*, 205 n22.
 - *La Bibliothèque bleue de Troyes*, 205 n22.
 - *Magistrats et Sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, 205 n22.
- MANN (T.)
- *A Montanha Mágica*, 276.
- MARGUERAT (D.) E ZUMSTEIN (J.)
- *La Mémoire et le Temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, 382 n35.
- MARIN (L.)
- *Des pouvoirs de l’image*, 244, 244 n102, 245, 285 n62.
 - *La Critique du discours. Études sur la “Logique de Port-Royal” et les “Pensées” de Pascal*, 242 n96, 282 n58.
 - *Le Portrait du roi*, 244, 244 n103, 278, 278 n50-2, 279 n53, 280, 281 n57, 282, 282 n58, 285 n62, 287.
 - *Opacité de la peinture. Essais sur la représentation du Quattrocento*, 277 n48.
 - “Une ville, une campagne de loin...: paysage pascalien”, *Littérature*, 221 n53.
- MARION (J.L.)
- *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, 449.
 - *Réduction et Donation*, 449.
- MARROU (H. I.)
- *L’Ambivalence de l’histoire chez Saint Augustin*, 365 n9.
 - *La Théologie de l’histoire*, 365 n9.
 - *De la connaissance historique*, 189, 189 n58, 349, 352.
- MARX (K.)
- *L’Idéologie allemande*, 97, 318 n14.
- MAUSS (M.)
- *Essai sur le don. Formes et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*, in *Sociologie et Anthropologie*, 486, 486 n26, 487 n27.
 - *Sociologie et Anthropologie*, 486 n26, 487 n27.
- MERLEAU-PONTY (M.)
- *La Structure du comportement*, 74.
 - *Phénoménologie de la perception*, 158.
- MICHELET (J.)
- *Histoire de France*, 288, 288 n65, 391.
 - *Journal*, 379 n30.
- MINK (L. O.)
- *Historical Understanding*, 196 n9, 253.
 - *Narrative Form as a Cognitive Instrument*, 254.
- MOMIGLIANO (A.)
- “The place of Herodotus in the history of historiography”, *Studies in Historiography*, 149 n5.
 - “Time and ancient historiography”, in *Ancient and Modern History*, 410 n83.
- MONTAIGNE (M. DE)
- *Essais*, 81 n14, 370 n15, 373 n22.
- MOSES (S.)*
- *L’Ange de l’Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, 506 n50.
- *Mosès.
- MUSSET (A. DE)
- *Confession d’un enfant du siècle*, 401.

NABERT (J.)

- *Éléments pour une éthique*, 467 n2, 469, 470.
- *Essai sur le mal*, 470, 470 n6, 471 n9.

NAGEL (T.)

- *Égalité et Partialité*, 330, 330 n35, 331.

NEIRINCK (D.)

- (com J. Favier) “Les archives”, in *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995*, 178 n35.

NIETZSCHE (F.)

- *La Généalogie de la morale*, 495, 495 n39, 508.
- *Seconde Considération intempestive. De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, 82, 151-152, 154, 303-304, 303, 411.

NOLTE (E.)

- *Devant l'histoire*, 341.
- “Un passé qui ne veut pas passer”, in *Devant l'histoire*, 267 n33.

NORA (P.)

- (dirigido por) *Les Lieux de mémoire*, 102, 102 n44, 288 n66, 412 n90, 413, 415 n94, 417-418, 419 n98, 420 n100, 421.
- (com J. Le Goff) *Faire de l'histoire*, 146, 146 n3, 166 n15, 177 n32, 190 n60, 206, 206 n26, 207, 240 n93, 313 n6, 377 n27, 419 n98, 420.
- “La nation sans nationalisme”, in *Espaces Temps, Les Cahiers*, 288 n66.
- “Le retour de l'événement”, in *Faire de l'histoire*, 166 n15, 190 n60, 419 n98.

NYS (P.)

- (com A. Berque) *Logique du lieu et Œuvre humaine*, 162 n11.

OSIEL (M.)

- *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, 274 n44, 337, 337 n43, 344 n52.

OST (F.)

- *Le Temps du droit*, 493 n36.

PASCAL (B.)

- *Discours sur la condition des grands*, 285 n61.
- *Pensées*, 220-201, 245, 278, 280, 282.

PETIT (J.L.)

- *Du travail vivant au système des actions. Une discussion de Marx*, 97 n38.
- (dirigido por) *L'Événement en perspective*, 175 n29.
- (ed.) *Les Neurosciences et la Philosophie de l'action*, 431 n9.

PHARO (P.) E QUÉRÉ (L.)

- (dirigido por) *Les Formes d'action*, 232 n79, 238 n89.

PLATÃO

- *O Sofista*, 27, 30, 30 n7, 31-32, 38-39, 278.
- *Ménon*, 39*, 42*, 449.

*Menon

- *Fédon*, 368, 430.
- *Fedro*, 33, 77, 148, 151, 151 n2, 154-157, 178-179, 192, 200, 303-304, 306-307, 363, 405, 414-415, 487 n28, 504-505.
- *Filebo*, 33, 33 n11, 437, 440 n14, 447.
- *República*, 106, 222, 307.
- *Teeteto*, 27, 30, 30 n7, 32-33, 36-39, 77, 124, 152 n4, 425, 434, 437, 448.

PLOTINO

- *Enéadas*, 498 n46.

POMIAN (K.)

- *L'Ordre du temps*, 164, 164 n14, 167 n17, 169, 169 n20, 252 n6.
- “L'histoire des structures”, in *La Nouvelle Histoire*, 169 n20.

PONS (S.)

- *Apartheid. L'aveu et le pardon*, 490 n31.

POULAIN (J.)

- (dirigido por) *Penser au présent*, 324 n26.

PROST (A.)

- *Douze Leçons sur l'histoire*, 188, 188 n57, 195 n5.
- “Seignobos revisité”, *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, 188 n56, 201 n11.

PROUST (M.)

- *À la Recherche du temps perdu*, 42, 55, 57, 78 n10, 447, 511.

QUINTILIANO

- *Institutio oratoria*, 182 n41.

RACINE (J.) E BOILEAU (N.)

- *Éloge historique du Roi sur ses conquêtes depuis l'année 1672 jusqu'en 1678*, 280.

RAD (G. VON)

- *Théologie des Alten Testaments*, 410 n85.

RANCIÈRE (J.)

- *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, 354, 354 n64, 355 n67, 356 n71.

RANKE (L.)

- *English History*, 287 n64.
- *Nachlass*, 287.

- RAWLS (J.)
 – *Théorie de la justice*, 330.
- RÉMOND (R.)
 – *Les Droites en France*, 239, **239** n91.
 – (com J.-F. Sirinelli) *Notre siècle, 1918-1988*, último tomo de *L'Histoire de France*, **350** n60.
 – "Introduction" a *Notre siècle, 1918-1988*, 350.
- RENTHE-FINK (L. VON)
 – *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, 381 n31, **381** n33, 382, 384.
- REVAULT D'ALLONNES (M.)
 – *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, **471** n8.
- REVEL (J.)
 – (dirigido por) *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience*, **141** n45, 220 n49, 221 n53, 223 n57, 230 n73, 290 n68.
 – (com R. Chartier e J. Le Goff) *La Nouvelle Histoire*, **169** n20.
 – "L'institution et le social", in *Les Formes de l'expérience*, 231 n74.
 – "Microanalyse et construction du social", in *Jeux d'échelles*, 220 n52.
 – "Microhistoire et construction du social", in *Jeux d'échelles*, 290 n68.
 – "Présentation" da obra de Levi (G.), *Le Pouvoir au village*, 225 n62.
- RICARDOU (J.)
 – *Le Nouveau Roman*, 262 n24.
- RICÉUR (P.)
 – À l'école de la phénoménologie, **127** n23.
 – *Amour et Justice*, **486** n25.
 – *Du texte à l'action: essais d'herméneutique*, **177** n31, 229 n71, 238 n90.
 – *Histoire et Vérité*, **347** n55, 350 n59.
 – *La Métaphore vive*, 259, 277 n49, 294 n76.
 – *Lectures 2. La contrée des philosophes*, 97 n37.
 – *Le Juste*, **233** n80, 339 n42.
 – *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, **472** n11.
 – *L'idéologie et l'Utopie*, **95** n31, 96 n34, 97 n36, 97 n39, 229 n71, 242 n95, 283 n59.
 – *Philosophie de la volonté*, **90** n26, 300, 468.
 – *Soi-même comme un autre*, **40** n27, 118 n12, 135, 135 n34-35, 142, 174 n25, 373, 394 n54, 403, 501.
 – *Temps et Récit*, 17, 32, 68, 109, 109 n3, 111-112, 119, 122 n17, 127 n22, 140 n42, 159 n3, 162 n9, 163, 163 n12, 178, 178 n34, 186 n49, 193 n2, 195 n6, 196, 196 n8, 203 n20, 249 n3-4, 252 n6, 253, 253 n7, 255 n10, 256 n12, 260 n20, 261, 261 n23, 263 n26, 270 n36, 275 n45-46, 289, 293, 293 n74-75, 294, 295 n77, 311, 311 n1, 315), 316 n12, 354 n95, 359 n3, 364 n5, 366 n11, 388 n48, 390 n50, 405, 405 n71.
 – *Temps et Récit I. L'Intrigue et le Récit historique*, 109, **109** n3, 159 n3, 162 n9, 193 n2, 195 n6, 196 n8, 203 n20, 252 n6, 253 n7, 255 n10, 260 n21, 263 n26, 275 n46, 364 n5.
 – *Temps et Récit II. La Configuration dans le récit de fiction*, 261, **261** n23, 270 n36, 275 n45.
 – *Temps et Récit III. Le Temps raconté*, **122** n17, 127 n22, 140 n42, 163 n12, 178 n34, 186 n49, 260 n20, 275 n45-46, 293 n74-75, 294, 311, 311 n1, 312, 315, 316 n12, 354 n95, 359 n3, 366 n11, 388 n48, 390 n50, 405 n71.
 – (com J.-P. Changeux) *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, **136** n36, **428**, 428 n4, 434.
 – (com A. LaCocque) *Penser la Bible*, **471** n10.
 – "L'acte de juger" e "Interprétation et/ou argumentation", in *Le Juste*, 335 n42.
 – "La cinquième Méditation cartésienne", in *À l'école de la phénoménologie*, **127** n23, 128 n24.
 – "Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture", in *Philosophical Problems Today*, **146** n4, 291 n70.
- ROSENSTOCK-HUESSEY (E.)
 – *Out of Revolution*, **412** n89.
- ROSENTHAL (P. A.)
 – "Construire le 'macro' par le 'micro': Fredrik Barth et la microstoria", in *Jeux d'échelles*, 223 n57, 230 n73.
- ROSENZWEIG (H.F.)
 – *L'Étoile de la Rédemption*, 449.
- ROUSSEAU (J.-J.)
 – *Contrato social*, 330.
- ROUSSO (H.)
 – *La Hantise du passé*, **102** n43, 351 n61, 456 n25.
 – *Le Syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours*, 102, **102** n43, 456 n25, 457, 457 n27, 457 n29.
 – *Vichy, un passé qui ne passe pas*, **102** n43, 267 n33, 456 n25.
 – "La justice et l'historien", *Le Débat*, **458** n30.
 – "Quel tribunal pour l'histoire?", in *La Hantise du passé*, 456 n25.
- SARTRE (J.-P.)
 – *L'Imaginaire*, 26, 69, **69** n54.
 – *L'Imagination*, 26.

- SCHACTER (D.)
– (dirigido por) *Memory Distortions*, **432** n11.
- SCHLEGEL (F.)
– *Über die neuere Geschichte. Vorlesungen*, 320 n16.
- SCHUTZ (A.)
– *Collected Papers*, **139** n40.
– *The Phenomenology of the Social World*, **139** n40, 140 n43, 174 n26, 406 n12.
– *The Structure of the Life-World*, **139** n40.
- SCHWEIDLER (W.)
– “Verzeihung und geschichtliche Identität, über die Grenzen der kollektiven Entschuldigung”, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 486 n24.
- SEIGNOBOS (C. V.)
– *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales*, 201 n11.
– *L'Introduction aux études historiques*, **188** n56.
- SHAKESPEARE (W.)
– *Macbeth*, 493 n35.
– *Sonnets*, 90.
- SIMIAND (F.)
– “Méthode historique et science sociale”, *Revue de synthèse historique*, 201 n11.
- SIRINELLI (J.-F.)
– (com R. Rémond) *Notre siècle, 1918-1988*, último tomo da *Histoire de France*, **350** n60.
- SÓFOCLES
– *Electra*, 507.
- SORABJI (R.)
– *Aristotle on Memory*, **34** n13.
- SPIEGELMAN (A.)
– *Maus: Survival's Tale*, 269 n35.
- SPINOZA
– *Ética*, 25, 369, 452.
– *Tratado teológico-político*, 183.
- STAROBINSKI (J.)
– *La Mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*, 90, **90** n27, 402 n65.
- STONE (L.)
– “Retour au récit, réflexions sur une vieille histoire”, *Le Débat*, **255** n9.
- STRAWSON (P. F.)
– *Les Individus*, 135, **135** n35.
- STUART MILL (J.)
– *Logique*, 383 n39.
- TAYLOR (C.)
– *Le Malaise de la modernité*, 327, **327** n29.
– *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne (Sources of the Self)*, 54, **54** n37, 106 n1.
- TERDIMAN (R.)
– *Present and Past. Modernity and the Memory Crisis*, **400** n63.
– “The mnemonics of Musset's confession”, in *Present and Past. Modernity and the Memory Crisis*, 402 n64.
- THÉVENOT (L.)
– (com L. Boltanski). *De la justification: les économies de la grandeur*, **141** n47, 233, 233 n80, 286 n63.
– “L'action qui convient”, in *Les Formes d'action*, **232** n79, 238 n89.
- TOMÁS DE AQUINO (SÃO)
– *Suma*, 78.
- THOREAU (H.)
– *Wilden*, 160.
- TODOROV (T.)
– *Les Abus de la mémoire*, 98, **98** n40.
- TOULMIN (S. E.)
– *Les Usages de l'argumentation*, **265** n27.
- TURGOT (A. R. J.)
– *Réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain*, 323.
- VALLA (L.)
– *La Donation de Constantin*, 182, **182** n41, 187, 292 n73, 459.
- VERNANT (J.-P.)
– *Les Origines de la pensée grecque*, **209** n32.
– *Mythe et Pensée chez les Grecs: études de psychologie historique*, 205, **205** n24, 206, 209 n32.
– (com M. Détienne) *Les Ruses de l'intelligence: la métis des Grecs*, **185** n47, 206, 209 n32.
– (com P. Vidal-Naquet) *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, **206**.
- VEYNE (P.)
– *Comment on écrit l'histoire*, **195** n5, 349.
– *L'Inventaire des différences, leçon inaugurale du Collège de France*, **166** n15, 294 n76.
- VIDAL-NAQUET (P.)
– *Les Assassins de la mémoire*, **271**.
– *Les Juifs, la Mémoire et le Présent*, 271, **459** n31.

- (com J.-P. Vernant) *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, **206**.
 - “La raison grecque et la cité”, in *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, **209** n32.
- VOVELLE (M.)
- *Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant la mort d’après les clauses des testaments*, **207** n27.
- WALZER (M.)
- *Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l’égalité*, **233** n80.
- WEBER (M.)
- *Économie et Société. Concepts fondamentaux de la théorie sociologique*, 96, 128, **139** n41, 195 n7, 353 n63.
 - *Le Savant et le Politique*, 177, **482** n20.
- WEIL (É.)
- *Philosophie politique*, 286.
- WEIL (S.)
- “Malheur et joie”, in *Œuvres*, **370** n14.
- WEINRICH (H.)
- *Lethe, Kunst und Kritik des Vergessens*, **76** n7, 78 n10, 80 n12, 81 n14, 82, 510, 510 n53.
- WHITE (H.)
- *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe*, **263** n26, 264.
 - *The Content of the Form*, **263** n26, 267 n32, 270 n37, 292, 292 n71.
 - *Tropics of Discourse*, **263** n26, 266 n30.
 - “The Burden of History”, in *History and Theory*, **411** n87.
- WORMS (F.)
- Introduction à “*Matière et Mémoire*” de Bergson, **67** n52, 445, 445 n20.
- WRIGHT (H. VON)
- *Explanation und Understanding*, 195, **353** n63.
 - “On promises”, in *Philosophical Papers I*, 174 n25.
- YATES (F.A.)
- *The Art of Memory*, **72** n2, 76, 76 n7, 78 n10, 79.
- YERUSHALMI
- *Zakhor, Histoire juive et mémoire juive*, 408, **408** n77, 409, 409 n79, 410 n82, 411, 411 n87, 412, 412 n89.

Título	A memória, a história, o esquecimento
Autor	Paul Ricœur
Assistente técnico de direção	José Emilio Maiorino
Coordenador editorial	Ricardo Lima
Secretário gráfico	Ednilson Tristão
Tradução	Alain François (coord.) Annie Cambe – Carolina Violante Peres José Emilio Maiorino – Maria José Perillo Isaac Maria Marcia Bértolo Caffé
Preparação dos originais	Mary Amazonas Leite de Barros
Revisão	José Emilio Maiorino
Editoração eletrônica	Sílvia Helena P. C. Gonçalves
Projeto gráfico	Editora da Unicamp
Design de capa	Ana Basaglia
Formato	16 x 23 cm
Papel	Offset 75 g/m ² – miolo Cartão supremo 250 g/m ² – capa
Tipologia	Palatino
Número de páginas	536

Imagem de capa
A História e o deus alado Cronos

ESTA OBRA FOI IMPRESSA NA GRÁFICA RETTEC
PARA A EDITORA DA UNICAMP EM DEZEMBRO DE 2014